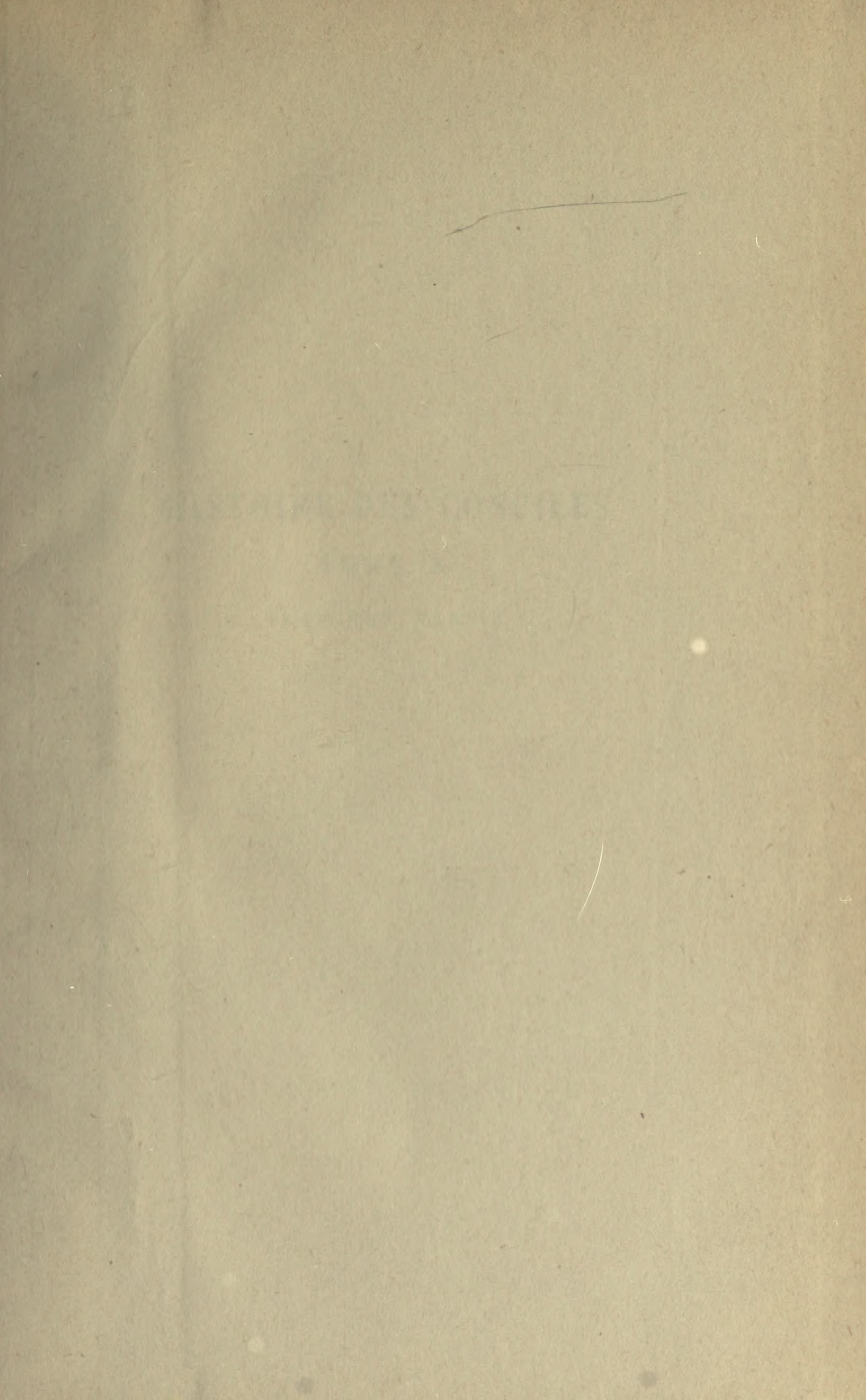




HISTOIRE DES CONCILES

TOME X

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR CHARLES-JOSEPH HEFELE

TRADUITE EN FRANÇAIS AVEC DES NOTES CRITIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

PAR DOM H. LECLERCQ

ET CONTINUÉE JUSQU'A NOS JOURS

TOME X

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE

PAR A. MICHEL

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

AUMONIER DU LYCÉE DE JEUNES FILLES DE STRASBOURG

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1938

Argentinæ die 1ª februarii 1938

Nihil obstat

G. Fritz

Imprimatur

Argentinæ die 1ª februarii 1938

Ch. Kolb

v. g.

PRÉFACE

Il est utile, sinon indispensable, que le lecteur ou le critique prenne connaissance de cette préface. Elle précise, en effet, le but de cet ouvrage, en retrace la méthode et même en marque les déficiences. Elle renferme, de plus, certaines indications nécessaires à l'intelligence complète du texte. Autant de sujets qu'il importe de ne pas ignorer, si l'on ne veut pas juger l'œuvre trop superficiellement ou trop sévèrement.

I

Quand parut l'*Histoire du concile de Trente* de M. le chanoine Richard, plusieurs lecteurs exprimèrent à l'éditeur leur regret de ne pas y trouver, à côté de l'histoire qu'on pourrait appeler extérieure, du concile, celle des textes, avec les textes eux-mêmes et le commentaire des décrets, tout au moins des décrets dogmatiques. Aucun ouvrage d'ensemble, en effet, n'a encore été écrit pour donner des décrets du concile de Trente une synthèse complète et un exposé théologique. On nous a proposé ce travail; nous avons eu la témérité d'accepter.

*
* *

Aussi bien, la tâche est moins ardue qu'elle peut le paraître au premier abord. A la lecture du volume, on s'apercevra bien vite que l'auteur a fait ici surtout la synthèse de travaux déjà rédigés par différents auteurs de premier plan et parus dans le *Dictionnaire de théologie catholique* ou dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*. Notre travail de composition a donc été principalement un travail d'adaptation, de coordination et, lorsqu'il l'a fallu, de complément. Nous avons d'ailleurs cité très loyalement les études de Mgr Ruch, de MM. Godefroy, Gaudel, Rivière, Le Bras, à qui nous devons le meilleur de nos exposés et de nos commentaires. Le P. Cavallera a droit à une reconnaissance plus particulière : sa documentation

si complète nous a grandement facilité l'étude des sessions VII et XIV, comme elle nous avait jadis aidé, encore partiellement inédite, mais gracieusement communiquée par son auteur, quand nous rédigions, pour le *Dictionnaire*, la seconde partie de l'article *Pénitence*.

*
* *

On se tromperait néanmoins en ne cherchant, dans cet ouvrage, qu'une simple reproduction en abrégé des articles du *Dictionnaire*. Il a fallu d'abord, fréquemment, compléter et combler les lacunes. De plus, le *Dictionnaire* s'efforce d'être un écho de l'enseignement supérieur de nos facultés de théologie. Les *Décrets du concile de Trente* ont des visées plus modestes. L'auteur, se souvenant qu'il fut professeur de théologie, a eu en vue, avant tout, de rendre service aux étudiants des facultés et des séminaires et de leur faciliter l'étude des matières abordées à Trente. Ainsi les jeunes clercs trouveront ici les éléments essentiels de leurs thèses d'école, avec indication des erreurs à réfuter, des arguments à invoquer, des dogmes et des vérités certaines à retenir, des opinions à respecter ou à rejeter. Sans doute, tout cela reste strictement dans le cadre des travaux des théologiens et des Pères de Trente; néanmoins l'essentiel de l'arsenal théologique s'y trouve et l'on veut espérer que les jeunes clercs aimeront à s'y référer. Lorsqu'il a semblé que quelques travaux modernes ou contemporains apportaient un éclaircissement à la pensée des Pères de Trente, on n'a pas hésité à en faire mention et même, à l'occasion, à y puiser, soit en citant, soit en résumant. En bref, on a voulu faire ici, non un ouvrage d'érudition et de recherches, mais un *instrument de travail pratique et adapté aux exigences des études ecclésiastiques*.

II

Ces indications générales font deviner déjà la méthode employée.

Tout d'abord, nous nous sommes efforcé de suivre pas à pas le concile dans la préparation de ses textes définitifs. Ce travail préparatoire des théologiens mineurs et des Pères ne pouvait être passé sous silence, car il éclaire singulièrement la pensée du concile et permet d'éviter certaines déductions hâtives et peu sûres.

Ensuite, les théologiens conciliaires, fréquemment du moins, ont désigné expressément la doctrine protestante qu'ils entendaient

discuter et réfuter. Les références apportées par eux sont loin de satisfaire aux légitimes exigences de la critique. Dans la mesure du possible, nous avons paré à ces déficiences. Là où les théologiens ont esquissé une vague indication, nous avons complété, en donnant les références exactes aux œuvres des réformateurs protestants. Toutes les citations fournies par les théologiens tridentins ont été vérifiées. Mais, tandis que Mgr Ehses, dans son édition pourtant si parfaite (et qu'on trouvera toujours indiquée par l'expression *Conc. Trid.*) s'est référé aux anciennes éditions de Luther, on a ici constamment cité l'édition de Weimar. Ce travail de mise au point, si pénible qu'il ait été parfois, était indispensable pour faire de notre livre l'instrument de travail que nous désirions. Pour Calvin et Mélanchthon, les références sont données au *Corpus Reformatorum*. Les textes plus spéciaux, colligés par Joh. Tob. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelischen Kirche*, Gütersloh, 1898, ont été cités d'après ce précieux recueil.

*
* *

Les théologiens et les Pères du concile n'ignoraient pas la théologie positive. Bien souvent ils ont fait appel à l'autorité des Pères de l'Église, aux décisions des conciles antérieurs, au Décret et aux décrétales, vraies ou fausses. Ici encore, nous nous sommes efforcé de donner avec exactitude toutes les références, en complétant (entre parenthèses) les indications toujours trop sommaires et imprécises des Actes. On s'est référé à la Patrologie de Migne (*P. G.* ou *P. L.*) et, pour les textes conciliaires, partout où la chose était possible, à la collection de l'*Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq, où prend place notre présent volume. Tous les textes contenus dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart et dans le *Thesaurus* de Cavallera ont été soigneusement notés et indiqués. Le travail des références à Migne et au *Corpus Juris* avait été en grande partie déjà fait par Mgr Ehses; mais celui des références à Hefele-Leclercq, à Denzinger et à Cavallera, est complètement nouveau et nous est personnel.

*
* *

Les discussions et travaux préliminaires ont été résumés et l'on s'est efforcé de mettre en relief les points les plus importants. Ici, la tâche était plus délicate, car il n'était pas question de reproduire les

Actes. Il s'agissait avant tout de fournir à nos étudiants l'essentiel et les grandes lignes directrices. C'est à ce travail, où les indications proprement théologiques devaient passer avant l'érudition stérile, que nous nous sommes appliqué. Sur plus d'un point, il nous faut exprimer notre gratitude au savant et judicieux censeur que l'évêché de Strasbourg nous a désigné et qui a bien voulu suggérer quelques éclaircissements, quelques additions. Dans ce résumé des débats conciliaires, d'aucuns pourront estimer que les travaux préliminaires de quelques sessions — notamment la justification et le sacrifice de la messe — ont été trop brièvement présentés. On voudra bien cependant reconnaître que tout l'essentiel s'y trouve et que, dans les débats interminables auxquels ces sujets ont donné lieu, il y a bien des redites fastidieuses et sans utilité réelle. Dans des sujets aussi vastes, une synthèse générale était préférable à une analyse trop détaillée. C'est la voie suivie, dans le *Dictionnaire de théologie*, par M. Rivière dont nous nous sommes constamment inspiré dans ces deux chapitres. Et nous estimons que c'est la bonne voie.

*
* *

Les textes conciliaires ont été revus avec un soin particulier. Sauf pour les sessions XIII et XIV, que Mgr Ehses n'a pas encore éditées, et pour lesquelles il a fallu se contenter de Theiner, les textes ont été reproduits d'après l'édition de la *Görresgesellschaft*, avec indication des très rares modifications que ce texte apporte à celui de Denzinger et même de Cavallera. Les titres ont été libellés d'après les Actes du concile et, à défaut d'indication conciliaire, d'après les titres de Chifflet (ceux-ci placés, dans notre ouvrage, entre parenthèses).

Au sujet des textes conciliaires, une question s'est posée naturellement à notre esprit : fallait-il s'en tenir aux textes dogmatiques ou accueillir aussi les textes purement disciplinaires? Sur quelques points (Écriture sainte, abus dans la célébration de la messe, usage du calice, indulgences, purgatoire, mariages clandestins), il eût été difficile de faire une discrimination absolue. De plus, comment présenter une édition des *Décrets du concile de Trente* sans y faire entrer les décrets *de reformatione?* Mais, d'autre part, notre ouvrage étant essentiellement un instrument de travail pour des étudiants en théologie, il convenait de laisser à une place secondaire les décrets qui intéressent beaucoup plus l'histoire du droit canonique que la théologie proprement dite. La solution à laquelle nous nous sommes

arrêté, et qui a paru judicieuse à des amis compétents, a été de donner purement et simplement des textes disciplinaires une traduction française aussi correcte que possible. Ici, les notes documentaires ont été réduites au minimum : quelques références soit aux textes conciliaires antérieurs contenus dans Hefele-Leclercq, soit aux autres sessions du concile de Trente, soit, en ce qui concerne le décret *Tametsi*, au nouveau droit matrimonial.

Pour quelques rares décrets disciplinaires plus importants — parmi lesquels le décret *Tametsi* — le texte latin a été présenté parallèlement au texte français. Cette disposition, que nous avons adoptée pour tous les décrets dogmatiques, permet à l'étudiant de se pénétrer plus facilement de la pensée du concile. Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, elle est de rigueur : nous devons remercier l'éditeur d'avoir accepté de l'introduire dans ce volume.

* * *

Enfin, le commentaire des décrets apporte à cet ensemble la conclusion de l'enseignement théologique. On a visé à situer le concile de Trente dans l'évolution moderne de la théologie et à dégager sa véritable pensée. Les références aux auteurs postérieurs au concile sont d'une sobriété que d'aucuns pourront taxer d'excessive. Il n'eût pas été difficile d'accumuler les noms et les citations. Nous ne l'avons pas voulu ; il s'agissait, non de faire de la théologie à propos du concile de Trente, mais de présenter la théologie du concile de Trente.

III

Ces explications permettront de mieux comprendre la diversité d'exposition qu'on rencontrera au cours des sessions. On doit se souvenir que le concile de Trente s'est tenu à trois reprises, avec des légats-présidents différents, avec un renouvellement constant de personnel. Rien d'étonnant qu'on se trouve en face de méthodes divergentes et parfois même opposées, même au cours de l'une ou l'autre période. Sous Paul III, autant de sessions différentes, autant de procédés dissemblables. S'il y a un peu plus d'uniformité dans les deux sessions importantes tenues sous Jules III, il n'en est plus de même dans la troisième période, où les dernières sessions, la dernière surtout, se ressentent de la hâte avec laquelle légats et évêques voulaient clore le concile.

Notre exposé a suivi fidèlement toutes ces fluctuations : personne ne s'étonnera donc des différences qui s'accusent, parfois très nettement, dans la façon de présenter, de discuter les erreurs protestantes, dans la disposition des textes proposés, dans l'ordre imposé aux débats, dans la présentation même des décisions définitives. Tout cela est l'œuvre du concile, dont nous avons voulu retracer les évolutions même en ce qu'elles pouvaient présenter de moins parfait.

Nous ne pouvons cependant pas dissimuler que notre étude présente plus d'une déficience. Aussi bien, temps et repos d'esprit nécessaires nous ont manqué pour éliminer de la rédaction définitive les imperfections humainement inévitables au cours d'un ouvrage qu'il a fallu *vingt fois* « remettre sur le métier », mais en tout autre sens que l'entendait Boileau.

C'est en rédigeant les tables des noms propres que nous nous sommes aperçu d'imperfections que les critiques minutieux ne manqueraient pas de relever. Noms propres de villes et de prélats dont on ne peut trouver dans les Actes que l'expression latine, ont parfois reçu des transcriptions françaises assez divergentes. Sur ce point, un certain nombre de noms propres ont subi l'influence des divers auteurs que nous avons consultés. L'*Index* des noms propres remettra, nous l'espérons, toutes choses au point par les corrections qu'il indique. La revision des noms propres d'évêques a été faite d'après le précieux recueil de Van Gulik-Eubel, *Hierarchia catholica*, vol. III, nouvelle édition Schmetz-Kallenberg, Munster-en-Westphalie, 1929.

*
* *

Est-il besoin d'ajouter en terminant que notre plus vif désir est que cette étude des *Décrets du concile de Trente* excite dans l'âme des jeunes étudiants un vif sentiment de foi et d'édification.

Foi dans l'Église d'abord et dans l'assistance que le Saint-Esprit ne lui a jamais ménagée, même aux temps les plus difficiles de son histoire. A Trente, les écoles les plus diverses s'affrontaient et, en suivant de près les débats, on pourrait craindre que les divergences d'opinions apportent parfois quelque obscurité ou quelque hésitation dans les définitions à porter, dans les décisions à prendre. Il n'en a rien été : scotistes, thomistes, nominalistes, augustiniens se sont finalement unis sur des formules précises et larges à la fois, précises quant à la définition des dogmes, larges quant à la juste liberté laissée aux opinions. La question de la double justice et des mariages

clandestins sont significatives à cet égard. On admirera également comment ces théologiens qui, en fait d'histoire des dogmes, ne possédaient en somme que des éléments assez rudimentaires, ont néanmoins abouti à des conclusions nuancées qui se trouvent aujourd'hui pleinement conformes aux exigences de la critique historique. Qu'on relise, en particulier, le canon concernant l'origine divine de la confession, et l'on sera contraint de reconnaître que le souffle de l'Esprit est passé par là.

Mais c'est aussi un sentiment profond d'édification chrétienne et sacerdotale qui se dégage de l'étude des décrets tridentins. Quel admirable code de sainteté que ces sessions sur le péché originel, sur la justification, sur les sacrements! Très particulièrement les trois sessions consacrées à l'eucharistie sont pénétrées d'un amour profond envers le sacrement de l'autel. Les décrets de réformation, s'ils montrent la gravité du mal qu'il s'agissait de guérir, font ressortir aussi le noble idéal de la réforme catholique, noble idéal vers lequel l'Église s'élève de plus en plus depuis le XVI[e] siècle. Ces décrets sont le véritable code de l'unité, de la sainteté, de la fécondité en tous biens que le concile du Vatican se plaît à signaler comme des marques de la divinité de l'Église. Et l'on peut bien affirmer en toute vérité que le concile de Trente marque un tournant décisif dans l'histoire religieuse du monde chrétien.

Les décrets du concile de Trente nous montrent, en effet, le dogme catholique, non plus seulement dans sa splendeur de vérité révélée, mais encore dans sa valeur de vie surnaturelle pour l'Église et pour les âmes. Cette valeur de vie dont les protestants avaient senti le besoin et qu'ils avaient vainement cherché dans la doctrine luthérienne de la foi justifiante, l'Église catholique, se dégageant enfin des attitudes stériles dictées par l'humanisme païen de la Renaissance, parvenait à la retrouver, à l'imposer au monde, comme un principe fécond d'humanisme chrétien, plongeant en plein dans le surnaturel.

I. INDEX SCRIPTURAIRE

(Les chiffres gras indiquent les citations scripturaires intercalées dans les textes dogmatiques.)

SESSION IV

SESSION V

SESSION VI

SESSION VII

SESSION XIII

SESSION XIV

SESSION XXI

SESSION XXII

SESSION XXIII

SESSION XXIV

SESSION XXV

II. INDEX DES NOMS PROPRES

Les noms des auteurs des livres inspirés cités au cours du volume ont été omis dans cet index, ainsi que celui des auteurs de collections documentaires concernant le concile de Trente. Mgr Ehses a été cité chaque fois que, dans son édition du *Concilium Tridentinum*, il a apporté une indication ou une correction personnelle.

Les chiffres en italique indiquent les noms cités dans les notes; les chiffres gras indiquent des citations ou des résumés doctrinaux d'une importance spéciale.

CONCILES

NOMS PROPRES

III. INDEX ANALYTIQUE

Les matières contenues dans les décrets disciplinaires ne sont pas analysées ici : on en trouvera une indication suffisante dans la Table générale des matières, placée en 4e lieu.

Les chiffres gras renvoient aux textes conciliaires; les chiffres en italique se rapportent aux notes.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE CINQUANTE-SEPTIÈME

Les décrets du concile de Trente sous Paul III

LIVRE CINQUANTE-HUITIÈME

LES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE SOUS JULES III

LIVRE CINQUANTE-NEUVIÈME

Les décrets du concile de Trente sous le pontificat de Pie IV

LIVRE CINQUANTE-SEPTIÈME

LES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE SOUS PAUL III

CHAPITRE PREMIER

SESSIONS I-III[1]

Étant donné le but exclusivement doctrinal de cet ouvrage, nous n'avons pas à nous arrêter sur les détails des trois premières sessions du concile de Trente.

La *première* session, tenue le 13 décembre 1545, peut être résumée dans la déclaration d'ouverture du concile, faite par le premier légat président, Jean-Marie del Monte, cardinal-évêque de Palestrina. Le concile est réuni « à l'honneur et à la gloire de la sainte et individue Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, pour l'accroissement et l'exaltation de la foi et de la religion chrétienne, pour l'extirpation des hérésies, la paix et l'union de l'Église, la réforme du clergé et du peuple chrétien, pour l'humiliation et l'extinction des ennemis du nom chrétien ». On ne pouvait, certes, mieux déclarer le but que se proposait la sainte assemblée convoquée par Paul III.

La *deuxième* session, fixée au 7 janvier 1546, exprime en son décret sa volonté de créer autour du concile et chez les membres mêmes de l'assemblée une ambiance favorable à une vie spirituelle plus intense. Le décret recommande aux simples fidèles « de se corriger des péchés qu'ils peuvent avoir commis, de vivre dorénavant dans la crainte de Dieu, de s'abstenir des désirs de la chair, de s'appliquer à la prière,

1. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 203-251.

de fréquenter les sacrements... et de prier pour la paix entre les princes chrétiens et pour l'union des Églises. » Quant aux ecclésiastiques, prêtres et évêques, ils devront redoubler de ferveur et « au moins chaque dimanche... offrir le sacrifice de la messe... ; jeûner au moins tous les vendredis. Les évêques, en particulier, devront se montrer irréprochables et veiller à la tenue parfaite de leur famille épiscopale et de leurs domestiques ». Enfin, le concile étant réuni pour l'extirpation des hérésies, fidèles et prêtres devront « s'appliquer à la recherche et à la découverte des moyens propres à réaliser et mener à bonne fin une si sainte intention. »

Le décret de la *troisième* session (4 février 1546) prescrit de commencer ce travail de piété et de doctrine par la profession de foi catholique contenue dans le Symbole « tel qu'il se lit dans toutes les églises ». Il s'agit du symbole de Nicée-Constantinople, dont les actes du concile reproduisent le texte.

CHAPITRE II

SESSION IV[1]

LE CANON DES ÉCRITURES ET LES TRADITIONS

Dès le 8 février, le cardinal del Monte, légat premier président, proposa la matière du prochain décret : *le canon des Livres Saints et les abus qui se produisent à leur sujet.* Les Pères du concile se répartirent en trois groupes, chaque groupe délibérant sous la présidence d'un des trois légats.

I. — Les discussions préalables.

I. Le canon des Écritures

C'est dans le second groupe, présidé par Cervino, cardinal de Sainte-Croix, que se produisirent les discussions les plus intéressantes. Le second président, ayant rappelé les hésitations qui se sont fait jour dans l'Église depuis le début jusqu'à l'époque la plus récente (il cite Cajétan), demande s'il ne serait pas opportun d'examiner les raisons apportées pour ou contre la canonicité des livres, objet de ces hésitations. Les Pères se trouvèrent partagés. Les uns, pensant que ces raisons avaient été déjà suffisamment exposées par les théologiens (on cite J. Cochlée), et la discussion ayant été tranchée dans des documents antérieurs, estimaient que le concile devait déclarer purement et simplement quels Livres figurent au Canon [2].

1. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 252-290.

2. Au cours des débats, on invoquait surtout l'autorité du concile de Florence, dans le décret d'union des jacobites (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 706; Cavallera, *Thesaurus*, n. 36). Le 26 février 1546, l'évêque de Chioggia, Jacques Nachianti, O. P., souleva une difficulté relativement à l'autorité conciliaire de ce document, postérieur, assurait-il, à la conclusion du concile et dépourvu de la formule : *sacro approbante concilio.* Le cardinal del Monte répondit à l'évêque de Chioggia que la bulle d'Eugène IV relative au décret d'union des jacobites avait

D'autres estimaient convenable d'apporter quelques raisons de la décision à intervenir. Il n'est pas inconvenant de condamner de nouveau ce qui a déjà été réprouvé auparavant : apporter des raisons, ce n'est donc pas examiner si les décisions antérieures ont été suffisamment justifiées, c'est vouloir simplement éclairer les ignorants. (*Conc. Trid.*, éd. Ehses, t. v, p. 5.)

Un second point, touché par l'évêque de Fano, Pierre Bertano, O. P., et le général des ermites de Saint-Augustin, le célèbre Seripandi, concernait la distinction proposée par Cajétan, à la suite d'ailleurs de saint Jérôme, entre livres authentiques et canoniques, dont dépend la foi, et livres simplement canoniques, auxquels on peut avoir utilement recours dans l'enseignement. Ce point, à la demande du cardinal de Sainte-Croix, ne fut pas pris en considération. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 7.)

A la congrégation générale du 12 février, le cardinal del Monte fit une déclaration qui devait orienter la discussion vers la question de la Tradition. Le premier président rappela que notre foi vient de la révélation divine, laquelle nous est transmise par l'Église qui la reçoit, soit des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit de « la simple tradition ». Aussi lui semble-t-il qu'il convienne d'approuver d'abord les Livres Saints et ensuite de trancher la questions « des traditions ecclésiastiques ». Et s'il y a des abus soit dans l'enseignement, soit dans la prédication au sujet des Écritures, on y remédiera enfin. Ce programme devait être exactement suivi.

En ce qui concerne les Écritures, les Pères, dans les réunions particulières présidées par le cardinal del Monte, avaient décidé d'approuver tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament comme ils avaient été approuvés par plusieurs conciles antérieurs et notamment le concile de Florence. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 78.)

Le cardinal de Sainte-Croix fit un rapport fidèle de ce qui s'était passé chez lui. La majorité avait été d'avis de ne pas s'arrêter à la discrimination proposée par l'évêque de Fano; mais la discussion

été réellement publiée avant la dissolution du concile, lequel ne s'est pas terminé en 1439, comme le pensait l'évêque, mais bien en 1442, lors de sa translation à Rome dans l'église du Latran. Et il apporte de multiples preuves de cette assertion. De plus, le cardinal fait observer que si les mots *sacro approbante concilio* font défaut dans le début de la bulle, ils existent bel et bien au corps du document, avant ses dispositions doctrinales. Le même fait existe d'ailleurs dans la bulle *Lætentur cœli* (5 juillet 1439), sanctionnant l'union des grecs, au concile même. Cf. Denz.-Bann., n. 691 ; Cavall., n. 598.

avait été plus serrée relativement aux raisons à apporter touchant l'authenticité et la canonicité des livres discutés. Un grand nombre avaient estimé que ces raisons avaient été suffisamment exposées par les théologiens, entre autres Jean Eck, Albert Pighi, l'évêque de Rochester (John Fisher) et d'autres. Mais un nombre imposant de Pères désiraient une discussion, au moins privée, des raisons à apporter en faveur de la canonicité de certains livres [1].

Ce désir était appuyé, au concile, par les cardinaux Cervino et Pole, présidents, et par le cardinal Christophe Madruzzo de Trente. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 4.)

A la congrégation générale du 15 février, la majorité décida que le concile recevrait les Livres saints purement et simplement et les dénombrerait comme le concile de Florence l'avait fait, sans ajouter les raisons de son énumération. Les Pères demeuraient parfaitement libres d'ailleurs de discuter en particulier à ce sujet. De même, pour réprouver la discrimination entre livres et livres, il fut décidé à la majorité de ne point employer la formule d'anathème, proposée cependant par les présidents, mais on se contenterait de déclarer : *pari pietatis affectu recipimus...* La formule devait s'étendre, dans le décret définitif, aux traditions elles-mêmes. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 9.)

II. Les traditions apostoliques

Le 18 février, le cardinal de Sainte-Croix proposa dans son groupe la discussion des deux articles encore en suspens : les traditions et les abus. Par quoi commencerait-on? La majorité indiqua les traditions. Et le cardinal approuva ce programme : *post sacros Libros statim recipi traditiones, cum istæ ab illis non differant nisi tantum quod illi scripti sunt, hæ non; sed ab eodem Spiritu et illos et istas descendisse.* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 11.)

Consultés, les théologiens mineurs [2] déclarèrent qu'il fallait recevoir « les traditions » en même temps que les Écritures. Cette indication des théologiens fut approuvée par les Pères (23 février) et Cervino

1. Sur les raisons apportées par Eck, Fisher ainsi que par Jean Cochlée, cité plus haut, voir Hugo Lämmer, *Die vortridentinische Theologie...*, Berlin, 1858. D'Albert Pighi, voir sa *Controversiarum præcipuarum in comitiis Ratisbonensibus tractatarum... explicatio*, surtout controv. 3, *De Ecclesia* et 12, *De traditionibus humanis*, Paris, 1549, fol. 87 sq., 175 sq.

2. Les plus connus sont Catharin, O. P., et André Véga, O. F. M.

exprima l'avis qu'avant de décréter *quelles* sont les traditions à recevoir, il fallait d'abord établir la légitimité et l'autorité des traditions *in genere*.

Le 23 février, devant le cardinal, furent énumérées les « autorités » suivantes prouvant la légitimité des traditions dans l'Église :

1° *Autorités scripturaires :* Jer., XXI, 33, et le rapporteur estime que ce texte a inspiré saint Jérôme, *Ad Pammachium* (c. XXIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 396); Joa., XX, 30; XXI, 25; XVI, 12; II Joa., 12; III Joa., 13; I Cor., XI, 2 (avec deux versions); I Cor., XI, 34; II Cor., III, 2; II Cor., XI (lire *De evangelio Petri*, apocryphe de Sérapion, évêque d'Antioche, cité par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XII; *P. G.*, t. XX, col. 546); Phil., III, 15; IV, 8; II Thess., II, 14; I Thess., IV, 1-2.

2° *Autorités patristiques :* (Pseudo) Denys l'Aréopagite (cité librement), *Eccl. hier.*, c. I, § 4 (*P. G.*, t. III, col. 375); c. II (*ibid.*, col. 391). — S. Irénée, *Cont. hær.*, III, IV, 3 (*P. G.*, t. VII, col. 748). — Eusèbe (voir ci-dessus). — Origène, *In evang. Matth.*, I (*P. G.*, t. XIII, col. 830); fragm. *In epist. ad Heb.* (*P. G.*, t. XIV, col. 1310; cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, CXXV; *P. G.*, t. XX, col. 584); *In epist. ad Tit.*, III, 10 (*P. G.*, t. XIV, col. 1303); *De principiis*, I, 2, *procemium*, (*P. G.*, t. XIV, col. 116); *De ecclesiasticis observationibus* (?) (lire : *In Numeros*, hom. V, c. I; *P. G.*, t. XII, col. 603); *In Matth.*, hom. XIX (lire : *In Matth.*, hom. XXIV, 26; XVII, 46; *P. G.*, t. XIII, col. 1667). — Épiphane, *Adv. hær.*, II, I (*P. G.*, t. XLI, col. 1047). — Tertullien, *De corona*, c. III et IV (*P. L.*, t. II, col. 98). — (Pseudo) Cyprien, *De ablutione pedum*, l. XI (lire : Ernald, abbé de Bonneval, *De cardinalibus operibus Christi*, c. VII, *De ablutione pedum; P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1650). — S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXVII (*P. G.*, t. XXXII, col. 187); et, du même livre, même chapitre, le texte passé dans le *Décret*, dist. XI, c. 5, *Ecclesiasticarum*. — S. Jérôme, *In Is.*, LXV (texte impossible à identifier) (mais Jérôme a fourni d'autres textes en faveur de l'existence des traditions et de l'autorité que leur accorde l'Église romaine : *Dial. cont. luciferanos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 16 sq.; *Epist.*, LXXI, *Ad Lucinianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 672; passé au *Décret*, dist. XII, c. 4, *Illud breviter*, etc. — S. Augustin, *Adv. donatistas* (?) (lire plutôt : *Serm.*, CCXCIV, *De baptismo parvulorum contra pelagianos*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1343 : *Nam ideo et consuetudine Ecclesiæ antiqua, canonica, fundatissima, parvuli baptizati fideles vocantur;* cf. *Duas epistolas ad Januarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 199-223 (d'où, dans le *Décret*, dist. XI, c. 8, *Catholica;* dist. XII, c. 11 et 12, *Illa* et *Omnia*), et *De baptismo contra donatistas*, V, XXIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 107 sq.; *Epist.*, XXXVI, *Ad Casulanum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 136; d'où, dans le *Décret*, dist. XI, c. 6, *Consuetudine.*

Outre les dist. citées du *Décret*, le concile renvoie également à la bulle *Cum Martha* d'Innocent III, (*Décret*, l. III, tit. XLI, c. 6, *Cum*

Martha) (*Conc. Trid.*, t. v, p. 14-18). — Les éditions ordinaires du concile de Trente, après Chifflet, renvoient également à un concile de Sens ou de Paris de 1528[1].

Restait à décider à quelles traditions il faut recourir. Le cardinal de Sainte-Croix fit observer que certaines traditions apostoliques, par exemple, s'abstenir des viandes étouffées, étaient tombées en désuétude. De plus, énumérer les traditions paraissait dangereux à certains Pères, dont le cardinal espagnol, Pacheco, évêque de Jaen, se fit l'interprète. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 18.) L'évêque dominicain Nachianti de Chioggia réclamait de son côté l'omission pure et simple de la mention des traditions : « Tout ce qui importe au salut, disait-il, est contenu dans l'Écriture. » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 18.) Vraisemblablement, l'orateur entendait n'exclure que les traditions ecclésias-

1. Les trois principaux documents sont certainement II Thess., II, 4, le passage de saint Basile dans son *De Spiritu Sancto* et la décrétale d'Innocent III.

II Thess., II, 4 : « Gardez les traditions que vous avez apprises, soit de vive voix, soit par notre épître. »

S. Basile, *De Spiritu sancto*, *loc. cit.*, passé dans le *Décret* : « Des doctrines et des institutions gardées dans l'Église, les unes sont consignées dans les saintes lettres, les autres nous viennent de la tradition des apôtres qui nous est transmise dans les mystères. Toutes deux ont la même valeur pour la piété ; et personne ne contredira les dernières, s'il a la moindre connaissance des lois de l'Église. Car si nous attaquions ce qui n'est pas écrit, mais seulement pratiqué, nous répudierions l'Évangile, et cela dans ses principales parties, ou plutôt nous réduirions la prédication à n'être plus qu'un mot. Par exemple (pour rappeler d'abord ce qui est plus commun) quelle Écriture a appris à marquer du signe de la croix ceux qui ont mis leur espérance au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ? Quelles écritures nous ont enseigné à nous tourner vers le soleil levant pour prier? Quel saint Père nous a laissé par écrit les paroles de l'invocation pour consacrer le pain eucharistique et le calice de bénédiction? Nous ne nous contentons pas, en effet, de celles dont l'évangile et les apôtres font mention; mais instruits, non par écrit, mais par tradition, nous en ajoutons avant et après, d'autres qui ont une grande importance pour les mystères eux-mêmes. Nous bénissons l'eau du baptême et l'huile de l'onction et en outre le baptisé lui-même, et cela en vertu de quelle Écriture? N'est-ce pas en vertu d'une tradition cachée et mystérieuse? Bien plus, l'onction même de l'huile, quel écrit nous l'enseigne? D'où savons-nous que l'homme doit être plongé trois fois dans l'eau? Quel écrit recommande la renonciation à Satan et à ses anges, et les autres rites que nous observons dans le baptême? N'est-ce pas là cet enseignement qui n'est point du tout divulgué, mais secret, que nos pères ont conservé dans un silence paisible, à l'abri de toute curiosité? Ils comprenaient bien en effet que la majesté des mystères est protégée par le secret. » (Trad. de Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Vatican*, Paris, 1895, p. 369.)

Décrétale d'Innocent III. Le pape y enseigne que, dans les paroles de la consé-

tiques : néanmoins son intervention étonna, sinon scandalisa bien des assistants [1]. Beaucoup de Pères se rallièrent à l'opinion de Pacheco, quelques-uns demandant cependant qu'on présentât l'énumération des principales traditions, de celles surtout qui s'opposeraient le plus aux erreurs des novateurs, les autres ne devant être nommées qu'en général. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 19.)

Pour terminer cette discussion préliminaire, on décida, sur l'intervention du cardinal Pole de désigner une commission de six évêques pour préparer le décret où simultanément Écriture et Traditions seraient accueillies (p. 21).

III. Les abus relatifs a l'usage des saints livres et les remèdes a y apporter

Après certains préliminaires assez confus, l'archevêque Filhol d'Aix-en-Provence, qui avait prononcé le 1er mars un long discours au sujet des abus, fut chargé par les Pères avec six autres évêques et Seripandi, de rédiger un rapport concernant les abus relatifs à l'usage des Livres saints et les remèdes à y apporter.

Deux séries d'abus furent relevées; les uns concernant les livres eux-mêmes, leur impression et leur divulgation; les autres, concernant l'usage de la sainte Écriture par des prédicateurs indignes.

cration de l'eucharistie, les mots *mysterium fidei*, *elevatis oculis in cœlum* et *æterni Testamenti*, qui ne sont pas rapportés par l'Écriture, viennent des apôtres par tradition, attendu que les apôtres nous ont transmis, sur la doctrine et la vie de Jésus-Christ, bien des choses qui ne sont pas écrites.

En raison de sa date, le concile de Sens de 1528, auquel renvoie Chifflet, a une importance particulière : « C'est une pernicieuse erreur, déclare-t-il, de croire qu'on ne doit rien admettre que ce qui est dans l'Écriture. Il est, en effet, beaucoup de choses que, par l'intermédiaire des apôtres, Jésus-Christ a transmises aux générations futures, de bouche à bouche, et par des entretiens familiers. Quand même on ne les trouverait point expressément dans l'Écriture, on doit néanmoins y donner une adhésion sans réserve. » (Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. viii (2), p. 1072, can. 5.)

1. *Nemo enim ignorat contineri in sacris libris omnia ea quæ ad salutem pertinent, nisi forte nunc agere velimus de receptione traditionum, uti factum est de receptione sacrorum librorum*... Sur l'étonnement causé par l'évêque de Chioggia, voir Druffel-Brandi, *Monumenta Tridentina*, p. 397. L'histoire de la théologie montre qu'il peut y avoir un sens sinon acceptable, du moins tolérable de cette opinion. Druffel rapporte que l'évêque de Chioggia s'appuyait sur saint Augustin. Mais postérieurement au concile, d'autres théologiens, comme Bellarmin, *De Verbo Dei*, iv, 2, obj. 1 et 14; les frères Wallenbourg, *Controversiæ*, tract. VI,

1º Sur le premier point, les Actes nous montrent Filhol lisant lui-même son exposé. (Congrégation générale du 17 mars, *Conc. Trid.*, t. v, p. 29.)

Quatre sortes d'abus sont relevés : *a)* Multiplicité des éditions de la sainte Écriture et prétention des auteurs à proposer n'importe quelle édition comme authentique dans leurs leçons, disputes, expositions, prédications. — Le remède serait d'avoir une seule édition, celle de l'antique Vulgate, reconnue comme authentique, sans nier cependant l'autorité réelle de la version des Septante, dont les apôtres se sont parfois servis, et sans rejeter les autres éditions, en tant qu'elles peuvent servir à l'intelligence de l'édition officielle.

b) Incorrection de certains textes de la Vulgate. — Le remède est d'expurger le texte de ces incorrections. Il appartient au pape de faire cette réforme. Il serait également souhaitable de posséder un texte grec et un texte hébreu corrects.

c) Facilité avec laquelle certains interprètes, dans les choses de foi et de mœurs appartenant à l'édifice de la doctrine chrétienne, détournent l'Écriture sainte du sens que l'Église et le consentement unanime des Pères a toujours tenu et tient encore aujourd'hui. — Le remède est d'interdire, sous des peines que le concile déterminera, que, dans l'exposé et la discussion des vérités, l'on s'éloigne du sens admis par l'Église ou par le consentement unanime des Pères [1].

d) L'impression et la vente, sans autorisation des supérieurs ecclésiastiques, des textes scripturaires et des commentaires qu'on y

De testimoniis, c. IV, n. 14, 15 (dans Migne, *Cursus theol.*, t. I, col. 1156) et même Newmann, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église*, admettent que tous les dogmes nécessaires aux fidèles sont contenus dans l'Écriture sainte. Mais on remarquera que cette assertion n'implique pas que tous les dogmes soient contenus explicitement dans la sainte Écriture. D'ailleurs ces théologiens affirment en même temps que, sans la tradition, l'Écriture ne suffirait pas à nous donner la certitude de la révélation de ces dogmes. Nachianti affirmait même que la tradition était nécessaire pour connaître le canon de l'Écriture. Sans approuver l'opinion minimisante de ces auteurs, on ne saurait donc la taxer d'hérésie ou d'erreur.

1. Il semble que les rédacteurs du rapport aient eu présente à leur esprit la bulle *Supernæ majestatis* de Léon X (19 décembre 1516), insérée dans la XI[e] session du V[e] concile du Latran : *Mandantes omnibus, qui hoc onus sustinent quique in futurum sustinebunt, ut evangelicam veritatem et sanctam Scripturam juxta declarationem, interpretationem et ampliationem doctorum, quos Ecclesia vel usus diuturnus approbavit legendosque hactenus recepit et in posterum recipiet, prædicent et explanent nec quicquam ejus proprio sensui contrarium aut dissonum adjiciant, sed illis semper insistant, quæ ab ipsius sacræ Scripturæ verbis rite ac sane et præfatorum doctorum interpretationibus intellectis non discordant.* (Hardouin, *Concil.*, t. IX, 1807; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. VIII, p. 525.)

ajoute, non sans y mêler parfois des erreurs; la transcription et la diffusion de libelles entachés d'erreurs. — Le remède est de soumettre l'impression et la vente des livres — il semble ici que l'orateur parle de toute espèce de livres se rapportant à des questions religieuses — à l'approbation préalable d'hommes compétents. Le rapporteur fait mention expresse de la bulle *Inter sollicitudines* de Léon X, insérée dans la x[e] session du V[e] concile du Latran (4 mai 1515), où des prescriptions analogues sont déjà édictées[1]. Les contrevenants étaient condamnés par Léon X à une amende de 100 ducats à payer à la fabrique de Saint-Pierre et à une excommunication, *lata sententia*, comportant l'interdiction d'imprimer quoi que ce soit pendant un an, outre la confiscation des livres et leur destruction par le feu. Filhol propose ici de supprimer la peine d'excommunication et de doubler l'amende.

Les religieux ne pourraient imprimer ou faire imprimer sans l'autorisation de leurs supérieurs.

Quant à ceux qui communiquent et divulgent des manuscrits non approuvés, ils seront soumis aux mêmes peines que les imprimeurs et, jusqu'à ce qu'ils divulguent le nom de l'auteur, seront tenus eux-mêmes pour auteurs.

L'approbation serait donnée par écrit et imprimée d'une façon apparente au frontispice du livre. Examen et approbation seraient gratuits. Et pour éviter que ces prescriptions tombent dans l'oubli, on devrait les relire chaque année dans les diverses assemblées ecclésiastiques et religieuses.

2º D'autres abus, provenant des prédicateurs, furent signalés dans la congrégation générale du 5 avril. On stigmatise d'abord les prédicateurs ignorants qui négligent de s'instruire des saintes Lettres; et comme remède, on suggère l'établissement de chaires d'enseignement scripturaire dans les cathédrales, les collèges, les monastères et les couvents.

1. *Statuimus... quod de cetero... nullus librum aliquem seu aliam quamcumque scripturam tam in Urbe nostra quam aliis quibusvis civitatibus et diœcesibus imprimere seu imprimi facere præsumat, nisi prius in Urbe per vicarium Nostrum et Sacri Palatii Magistrum, in aliis vero civitatibus et diœcesibus, per episcopum vel alium habentem peritiam scientiæ libri seu scripturæ hujusmodi imprimendæ ab eodem episcopo ad id deputandum, ac inquisitorem hæreticæ pravitatis civitatis sive diœcesis, in quibus impressio hujusmodi fieret, diligenter examinentur et per eorum manu propria subscriptionem sub excommunicationis sententia gratis et sine dilatione imponendam approbentur.* Voir Arndt, *De disciplina Ecclesiæ circa libros usque ad Concilium Tridentinum*, p. 69; ou encore Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index* (2e édit.), p. 48-49.

Abus provenant de prédicateurs improvisés et sans mission, qui se substituent aux évêques et aux curés négligents. Abus plus intolérable encore, résultant des girovagues, revêtus de l'habit clérical et racontant aux ignorants des billevesées, illustrées de récits miraculeux de leur invention, et dans l'unique but de soutirer de l'argent des naïfs.

Abus enfin provenant de l'application des paroles de l'Écriture, détournées de leur vrai sens, à des superstitions ou divinations coupables.

Les remèdes suggérés sont d'une part le zèle des évêques et des curés pour la prédication; d'autre part, la poursuite et le châtiment des gens sans mandat. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 72-75.)

3º Les discussions sur la chasse aux abus paraissent avoir été rapidement menées. Aussi bien elles ne présentaient pas de difficultés graves.

Les solutions adoptées furent les suivantes : *a)* aucune autorisation ne sera accordée pour les livres sans nom d'auteur; *b)* on déclarera la Vulgate authentique, sans faire mention des autres éditions; *c)* aucune mention ne sera faite, au sujet de la Vulgate, d'idiome particulier [1]; *d)* on ne fera pas mention des éditions publiées par des hérétiques, congrégation générale du 3 avril (*Conc. Trid.*, t. v, p. 65). Au cours des discussions, de nombreux évêques avaient insisté pour qu'on ne parlât pas dans le décret des incorrections de la Vulgate.

Sur l'interprétation de l'Écriture, l'impression des Livres saints,

1. Les Pères s'étaient demandé tout d'abord s'il ne serait pas expédient de posséder la Vulgate en triple texte, latin, hébreu et grec. Quelques-uns avaient même demandé des traductions en langue vulgaire. Sagement, le concile s'est abstenu de prendre parti et déclare simplement l'antique Vulgate comme étant le texte dont on devra se servir dans l'usage public.

Mais il est intéressant de relever, à ce sujet, une altercation qui se produisit, le 22 mars, entre le cardinal de Jaen et le cardinal de Trente. Le cardinal Pacheco avait paru ranger parmi les abus relatifs à l'usage des Livres saints les traductions de l'Écriture en langues vulgaires. Le cardinal de Trente, usant de la liberté de parole départie aux Pères du concile, déclara tout net ne pouvoir s'empêcher de proclamer ce qu'il croyait être la vérité : « Je ne puis souffrir que l'on range parmi les abus la traduction de la Bible dans notre langue maternelle. Que ne diraient pas nos adversaires à ceux, à qui chaque jour ils prêchent des vanités, s'ils venaient à savoir que nous voulons enlever des mains des hommes cette Écriture sainte que si souvent saint Paul prescrit de ne jamais séparer de notre bouche! Ce que je sais, c'est que nous avons appris de notre mère, dans notre langue germanique, l'oraison dominicale, le symbole de la foi et la plupart des autres (vérités religieuses) que tous les pères de famille ont coutume en Allemagne d'en-

l'édition et la composition des livres et les abus des prédicateurs, les questions posées aux Pères le 6 avril semblent laisser tout le monde d'accord.

II. — Les décrets.

De ces discussions devaient sortir deux décrets, le premier concernant les Livres sacrés et les Traditions apostoliques, le second déclarant l'authenticité de la Vulgate, prescrivant un mode d'interprétation de l'Écriture et réprimant les abus.

I. Le premier décret : Histoire du texte

Le 22 mars, un projet de texte avait été soumis à l'appréciation des Pères. Voici ce projet. Nous indiquerons plus loin les modifications de détail qui, à la suite des observations faites au cours des discussions, y furent apportées.

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus (quantum per ejusdem Spiritus Sancti gratiam fieri poterit) puritas ipsa evangelii Dei conservetur, quod promissum ante per prophetas ejus in scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus ejus filius proprio ore

seigner à leurs enfants : et de cette formation religieuse, de mémoire d'homme, il n'est jamais survenu le moindre scandale. Plût au ciel que jamais des professeurs de langue latine et grecque ne soient venus en Allemagne : nous serions exempts des ennuis présents et la pauvre Allemagne ne serait pas tombée si misérablement dans tant d'hérésies. Car les hérésies et les semences perverses ne sont jamais sorties d'hommes sans instruction et parlant leur langue maternelle ; elles viennent de ceux qui se proclament érudits. Aussi, Pères, je vous en prie, qu'il ne vous vienne jamais à l'esprit, je ne dis pas de placer un tel usage parmi les abus, mais même d'instaurer une discussion pour savoir si on peut parler d'abus en l'occurrence. » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 30-31.)

Le cardinal de Jaen répliqua qu'il n'avait pas voulu parler d'abus, mais qu'il rappelait simplement une disposition prise par Paul II pour l'Espagne. A quoi le cardinal Madruzzo répondit qu'en pareille matière le pape pouvait se tromper, mais non saint Paul. Les autres Pères se turent ; mais on voit que, dans la suite, la question fut reprise, et s'il n'est pas fait mention de texte en langue vulgaire, du moins aucune interdiction ne fut portée. Dans son discours du 1er mars, l'archevêque d'Aix s'était contenté d'affirmer qu'il serait peut-être *plus utile* de ne pas imprimer la Bible en langue vulgaire. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 22.)

primum promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam regulam omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit, perspiciensque, hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus, quæ vel ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ vel ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt : orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur suscipique ab omnibus Christifidelibus statuit et decernit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in constituendis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura.

Quorum sacrorum librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, videlicet, Testamenti Veteris : quinque Moïsis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdra, Neemia, Thobia, Judith, Hester, Job, Psalmi David, Parabolæ, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaia, Hieremia cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetæ minores, id est Osea, Johel, Amos, Abdia, Jona, Michæa, Naum, Abacuch, Sophonia, Agæus, Zacharia, Malachia, duo Machabæorum. Testamenti Novi : quatuor evangelia, Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis; quatuordecim epistolæ Pauli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, duæ ad Thessalonicenses, ad Colossenses, duæ ad Timothæum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos; Petri duæ, tres Joannis, una Jacobi, una Judæ, Actus apostolorum et Apocalypsis Joannis.

Si quis autem libros ipsos et traditiones prædictas violaverit, anathema sit. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 31-32.)

Le préambule ne semblait pas devoir donner lieu à discussion. Massarelli fit de lui-même quelques minimes corrections : suppression des mots entre parenthèses; *puritas ipsa evangelii in Ecclesia*, avec suppression de *Dei*, qui fut reporté après *Jesus Christus*, *Dei* (au lieu de : *ejus*) *filius; fontem* au lieu de *regulam*, et enfin, après *veritatem*, addition de *et disciplinam* (voir le texte définitif plus loin).

Et pourtant surgit inopinément une assez grave discussion au sujet du titre lui-même : *Sacrosancta œcumenica et generalis... synodus*. A plusieurs reprises l'évêque de Fiesole, Bracci, exprima le désir que fussent ajoutées ces expressions, *universalem Ecclesiam repræ-*

sentans. Son insistance obligea le cardinal Cervino à prendre la parole pour combattre sa demande. Avec des arguments empruntés à l'histoire des conciles et à la théologie, le cardinal de Sainte-Croix démontra que l'assemblée des évêques en un concile général représente nécessairement l'Église universelle : le terme même de concile *œcuménique* en fait foi. Et cependant, bien qu'il en soit ainsi, cette addition ne doit pas être acceptée, car elle n'a jamais été faite avant les conciles de Constance et de Bâle. Et elle avait pour « justification » l'absence du souverain pontife, ce qui implique plutôt une diminution de valeur pour le concile. Loin de suivre, il faut exécrer l'exemple de Bâle, où les Pères furent des séditieux et des rebelles contre l'autorité pontificale. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 47-50.)

Le texte même ne donna lieu qu'à des modifications de détail, mais certains passages furent sévèrement discutés.

La règle (la *source*) de toute vérité salutaire et de la *discipline* des mœurs appelait comme complément, dans la phrase suivante : *hanc veritatem et disciplinam* au lieu de *hanc veritatem*. Ensuite, il n'était pas très exact de déclarer que cette vérité et cette discipline se trouvaient *en partie* dans les livres écrits, *en partie* dans les traditions non écrites, puisqu'elles peuvent se trouver à la fois dans les deux. La correction adoptée est plus exacte : *perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus.*

L'incise *omnes itaque intelligant*, etc., fut reportée à la fin du décret comme conclusion des décisions promulguées par le concile au sujet des traditions et des Livres saints.

De plus, un certain nombre de Pères auraient désiré qu'on introduisît dans le début du décret les paroles de saint Paul : *Multifariam multisque modis*, etc. Ce désir ne fut pas accueilli par la majorité.

Mais, en ce qui concerne les traditions, *trois points* donnèrent lieu à des observations plus importantes.

Le *premier* concernait la question déjà précédemment abordée des traditions à affirmer. Traditions divines ou ecclésiastiques? Traditions maintenues ou tombées en désuétude et, parmi ces dernières, légitimement abandonnées ou délaissées par négligence? Quelques Pères étaient d'avis de distinguer ces diverses sortes de traditions; il leur semblait qu'en ne mentionnant que les traditions en vigueur, le concile paraissait donner une sorte de consécration à la négligence qui avait fait tomber les autres; ils craignaient également qu'en passant sous silence les traditions purement ecclésiastiques, on ne parût les abandonner, et par là donner en partie raison aux adversaires. A la

majorité des voix [1], il fut décidé de maintenir le décret affirmant non seulement que des traditions existent dans l'Église, mais qu'il les faut recevoir; s'abstenant de spécifier les différentes traditions [2]. D'ailleurs le texte du décret indiquait suffisamment à quelles traditions se rapportait l'enseignement du concile : il s'agissait des traditions ayant pour point de départ la prédication du Christ ou la révélation du Saint-Esprit aux apôtres. Pour mieux accentuer ce caractère des traditions, le texte définitif du décret marquera que ce sont des traditions *tum ad fidem tum ad mores pertinentes*. Et l'on sait que *mœurs* n'est pas ici un pur synonyme de discipline; il s'agit des vérités révélées, mais concernant la conduite des membres de l'Église.

Cette précision permettait de régler le *second* point controversé, l'expression *par pietatis affectus, summa cum reverentia*, exprimant le sentiment que l'Église doit avoir à l'égard de l'Écriture et des traditions. Dès le principe, plusieurs Pères n'admettaient pas qu'on pût demander un égal respect pour les diverses traditions et, lorsqu'il fut réglé qu'il était uniquement question des traditions divino-apostoliques, ils auraient désiré qu'on ne les mît pas sur un pied de complète égalité avec les Écritures. Les autres répondaient que les traditions venant de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit par les apôtres, et, par conséquent, ayant une origine divine, devaient, au même titre que les Écritures, être accueillies par l'Église. Aussi, à la grande majorité des voix [3], les modifications atténuant le texte primitif furent éliminées et le texte définitif accentue encore, semble-t-il, l'égalité parfaite à établir entre traditions et Écritures : *omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti... necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur*.

Enfin, troisième point, le mot *violaverit*. Son maintien dans l'anathème final, présentait quelque difficulté : « Qu'on explique, dit Seripandi, ce que signifie ce mot *violaverit;* car les traditions qui sont parvenues jusqu'à nous, nous sont parvenues par écrit et le décret

1. *Traditiones esse tantum*, 7; *Traditiones esse et recipiendas esse*, 44; *Dubius unus*. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 53.)

2. *Differentia traditionum fiat*, 11; *non fiat*, 13; *Alii non curarunt* (id).

3. *Par pietatis affectus*, 33; *Similis pietatis affectus*, 11; *Reverentia debeatur*, 3; *Dubii*, 3; *Nihil placet*, 3 (id.).

L'évêque de Chioggia souleva de vives réclamations pour avoir déclaré *impie* cette rédaction. Il dut s'expliquer et déclarer qu'il n'avait pas eu l'intention d'offenser le concile. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 72; t. I, p. 45 sq. Cf. Druffel-Brandi, p. 465.)

ne déclare pas quelles elles sont; on ne pourra donc pas savoir quand elles sont transgressées». (*Conc. Trid.*, t. v, p. 35.) La majorité partagea ce sentiment [1]. On remplaça donc, dans le second projet, *violaverit* par *contempserit*. Mais Piccolomini, évêque de Pienza, et Du Prat, évêque de Clermont, demandèrent qu'on précisât si le mépris condamné devait consister en paroles ou en fait (p. 70). Dans le décret réformé, on avait introduit le mot *pertinaciter* après *contempserit :* l'évêque d'Astorga fit remarquer que ce mot rendait superflu l'anathème et demanda une modification [2]. Pour satisfaire à ces vœux, on s'arrêta à la formule : *sciens et prudens contempserit.*

En ce qui concerne le canon des Écritures, le décret du concile de Florence aux jacobites servit de canevas au concile de Trente. On a vu plus haut l'incident soulevé par l'évêque de Chioggia touchant la valeur dogmatique de ce décret [3]. Cette question préalable ayant été réglée par le cardinal del Monte, les discussions s'engagèrent sur les points qui pouvaient faire quelque difficulté concernant les livres eux-mêmes.

Il faut se souvenir que, parmi les livres énumérés, il en est qui ont toujours été regardés par l'Église comme canoniques; il en est d'autres qui ont été discutés, soit dans leur intégralité, soit dans quelques-unes de leurs parties. Ce sont, pour l'Ancien Testament, ceux que nous ne possédions pas dans les bibles hébraïques, savoir : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées; pour le Nouveau Testament, l'Épître aux Hébreux, l'Épître de Jacques, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. Bien que la question de la canonicité de ces livres «deutérocanoniques» fût réglée depuis longtemps, certains Pères et théologiens n'en continuaient pas moins à leur accorder une moindre autorité. Saint Jérôme surtout avait contribué à donner quelque crédit à cette opinion, affirmant que les deutérocanoniques servent à l'édification des peuples, non à la démonstration des dogmes [4]. Ce doute sur l'égale valeur des deutéro

1. *De verbo « violaverit », placet*, 11; *displicet*, 33; *dubii*, 8. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 54.)

2. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 71. Cf. t. I, p. 45). La note de Mgr Ehses (t. v, p. 71, note 1) oblige à corriger ce que dit Vacant, d'après Theiner, *Études*, t. I, p. 373.

3. Voir p. 3, note 2.

4. Cette opinion de saint Jérôme se trouve exprimée dans le *Prologus galeatus*, imprimé ordinairement en tête des éditions de la Vulgate et dans la *Préface* aux livres de Salomon. On la retrouve avec des nuances diverses chez saint Grégoire

comparés aux protocanoniques subsistait nonobstant l'enseignement officiel de l'Église touchant le catalogue des Livres saints. Aussi bien le décret du concile de Florence, après avoir affirmé que Dieu est l'auteur de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament, se contentait de dresser comme incidemment la liste des livres reçus par l'Église : *utriusque Testamenti sancti locuti sunt quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur : quinque Moysis*, etc. Du moment qu'il mêlait dans la même énumération deutéro et protocanoniques, le concile laissait entendre qu'il ne faisait entre eux aucune différence; mais enfin il ne le définissait pas. C'est pourquoi l'opinion héritée de saint Jérôme n'était regardée ni comme hérétique, ni même comme erronée.

Contre les protestants qui rejetaient totalement les deutérocanoniques, il était nécessaire de préciser authentiquement leur autorité. Dès la séance du 15 février (*Conc. Trid.*, t. v, p. 9), les Pères se prononcèrent pour la plupart contre la distinction des proto et deutérocanoniques au point de vue de l'autorité à leur accorder, et ils demandèrent qu'on adoptât la formule de Florence en spécifiant que tous ces livres méritent un égal respect. Le projet de décret avait été rédigé conformément à cette manière de voir : à trois reprises différentes, il fut soumis aux critiques de l'assemblée. Les partisans de l'opinion de saint Jérôme ne se firent point faute de présenter des amendements. Quelques-uns auraient voulu qu'on évitât tout au moins de frapper d'anathème ceux qui n'admettraient pas tous les livres énumérés. A plusieurs reprises, le cardinal Madruzzo, de Trente, demanda qu'on fît l'énumération des livres *per gradus* (c'est-à-dire en plaçant les deutero après les protocanoniques) (*Conc. Trid.*, t. v, p. 42), afin de marquer la supériorité des premiers sur les seconds. Mais le concile maintint sa manière de voir.

Un deuxième problème se posait relativement à certaines parties rejetées comme non canoniques par les protestants, et appartenant à des livres protocanoniques [1]. Il ne semble pas que les Pères du

le Grand, Alcuin, Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, et, après le concile de Florence, chez saint Antonin, Tostat et Cajétan.

1. Dans l'Ancien Testament : Esther, x, 4-xvi ; Daniel, iii, 24-90 ; xiii (Suzanne) ; xiv (Bel et le dragon) ; dans le Nouveau Testament : Marc, xvi, 9-20 ; Luc, xxii, 43-44 ; Joa., vii, 53-viii, 13. D'autres passages deutérocanoniques ne semblent pas avoir retenu l'attention des Pères : Joa., v, 4 ; I Joa., v, 7 ; Matth., xvi ,2, 3.

concile aient songé tout d'abord à ce problème spécial. Ce n'est qu'à la congrégation générale du 22 mars, que le cardinal Pacheco exprima le désir qu'on fît mention de certaines particules de saint Luc et de saint Jean, dont l'autorité était contestée même par des catholiques. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 39.) Saraceni, archevêque de Matera, un des rédacteurs du projet, lui répondit qu'on n'en avait pas parlé parce qu'il avait été décidé qu'on ne mettrait aucune différence entre les parties de l'Écriture, qu'on suivrait le concile de Florence et que les rédacteurs n'avaient pas voulu donner aux faibles l'occasion d'hésiter; mais qu'ils avaient cependant songé à faire plus tard un *decretum* spécial à ce sujet *(id.)*. De nombreuses modifications ayant été demandées au projet, on résolut de poser aux membres du concile des questions précises, auxquelles chacun d'eux devait répondre par *placet* ou *non placet*. Parmi ces questions, la seconde et la troisième concernaient le point soulevé par le cardinal de Jaen. Leur rédaction montre qu'on n'avait pas encore parlé des passages deutérocanoniques de l'Ancien Testament et que le rédacteur regardait ces passages des évangiles comme formant des chapitres distincts. Voici ces questions :

Quelques-uns ayant mis en doute des fragments des évangiles (savoir le dernier chapitre de saint Marc, le XXIIe chapitre de saint Luc et le VIIIe de saint Jean) est-ce que, dans la réception des livres des évangiles, notre décret doit ou non faire mention expresse de ces fragments afin qu'on les reçoive comme le reste des évangiles?

Quod exprimantur : placet, 17; *quod non exprimantur*, 34.

Ou bien, pour assurer le même résultat *(ut huic rei provideatur)* faut-il exprimer, dans le décret même, le nombre des chapitres des évangiles?

Quod exprimantur : 3; *non exprimantur :* 43; *dubii :* 6.

(*Conc. Trid.*, t. v; questions : p. 41; réponses : p. 52).

Après ces votes, le décret fut retouché. Roverella, évêque d'Ascoli crut avoir trouvé la bonne formule : les évangiles seraient reçus *prout in Ecclesia nostra legitur*. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 43.) Le cardinal de Trente, au début de la séance du 5 avril, nous apprend que le décret portait maintenant : *Evangelia prout leguntur in Ecclesia* (p. 70). Mais, ajoutait le cardinal, n'est-ce pas paraître n'approuver qu'une partie des évangiles, puisqu'on ne lit pas tout l'Évangile dans l'Église? Sur ce, l'évêque de Lanciano proposa la formule *prout acceptantur in Ecclesia* (p. 70). Cette dernière formule devait être le point de départ de la formule définitive; et, tenant compte de toutes

les observations précédentes, on développa la formule primitive de cette manière : *Si quis autem libros integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit : anathema sit.*

Un certain nombre de questions subsidiaires ou implicitement résolues dans les précédentes furent posées aux Pères :

Faut-il exclure nommément ou passer sous silence les livres apocryphes qu'on a coutume de joindre aux éditions de la Vulgate? (Il s'agit, on le sait, de la prière de Manassé, roi de Juda; des livres III et IV d'Esdras et, chez les Grecs, du livre III des Machabées.)

Libri apocryphi sub silentio : 42; *exprimantur :* 3; *dubii :* 8.

Comment s'exprimer pour recevoir les psaumes : *Psaumes de David*, ou *psautier de David*, ou *livre des 150 psaumes*, ou enfin *livre des psaumes?*

Psalmi David : 14; *psalterium davidicum :* 6; *liber psalmorum :* 9; *liber 150 psalmorum :* 2; *psalterium davidicum 150 psalmorum :* 17; *liber psalmorum David :* 2; *dubii :* 2. En conséquence : *psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum* fut adopté.

L'anathème doit-il être porté contre ceux qui refusent de recevoir livres et traditions, ou simplement contre ceux qui refusent de recevoir les livres?

ANATHEMA *circa libros sacros et traditiones :* 38; *circa libros tantum :* 3.

Faut-il conserver dans le décret l'expression : *pro sacris et canonicis?*

Pro sacris et canonicis : 44; *negative :* 3; *dubii :* 5.

Faut-il approuver les livres en y joignant le nom des auteurs, ou pas?

Nomina auctorum exprimantur : 40; *negative :* 1; *dubii :* 9.

Mgr Ehses fait remarquer à juste titre qu'on ne saisit pas bien la portée de cette question, puisque déjà les livres étaient désignés avec le nom de leurs auteurs. Seul, dans le texte définitif, Luc a été indiqué comme l'auteur des Actes et l'on a restitué aux évangiles leur titre habituel : *secundum Matthæum*, etc.

II. LE TEXTE DÉFINITIF DU PREMIER DÉCRET

Le texte définitif fut publié dans la quatrième session, 8 avril 1548 (*Conc. Trid.*, t. v, p. 91).

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata; præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis, hoc sibi perpetuo

Le saint concile de Trente, œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois mêmes légats du Siège apostolique y présidant; ayant

ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis [1] Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit [2], perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt [3], orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

toujours devant les yeux de conserver dans l'Église, en détruisant toutes les erreurs, la pureté même de l'évangile, qui, après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été publié d'abord par la bouche de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ensuite par ses apôtres auxquels il a donné la mission de l'annoncer à toute créature comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs; et considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les Livres écrits et dans les traditions non écrites, qui, de la bouche même du Christ par les apôtres reçues, ou par les apôtres, à qui l'Esprit-Saint les avait dictées, transmises comme de main à main, sont parvenues jusqu'à nous; le concile donc, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, le même Dieu étant auteur de l'un comme de l'autre, ainsi que les traditions concernant tant la foi que les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Église catholique par une succession continue; il les reçoit et les vénère avec le même respect et la même piété.

Sacrorum vero librorum indicem

Et afin que personne ne puisse

1. Jer., xxxi, 22 sq. (lire : 31 sq.). Ajoutez : Is., liii, 1; lv, 5; lxi, 1 et le début des Épîtres aux Romains et aux Hébreux.

2. Matth., xxviii, 19-20; Marc, xvi, 15 sq.

3. II Thess., ii, 14. Chifflet allègue encore : dist. XI, c. 5, *Ecclesiasticorum; Decret.*, l. III, tit. xli, c. 6, *Cum Martha*, et le décret v du concile de Sens (Paris) de 1528. (Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. viii (2), p. 1070.)

huic decreto adscribendum censuit[1] ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti.

Testamenti Veteris : Quinque Moïsis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdræ primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolæ, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetæ minores, id est Osea, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michæas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias; duo Machabæorum, primus et secundus.

Testamenti Novi : Quatuor Evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam, Joannem; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim epistolæ Pauli apostoli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timothæum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos; Petri apostoli duæ, Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judæ apostoli

douter quels sont les Livres sacrés reçus par le concile, il a voulu que le catalogue en fût inséré dans le décret. Ce sont les livres sous-indiqués.

De l'*Ancien Testament :* les cinq livres de Moïse, Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, d'Esdras, le premier et le second livre, celui-ci appelé Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job, le psautier de David de cent cinquante psaumes; les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel; les douze petits prophètes, c'est-à-dire : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; les deux livres des Machabées, le premier et le second.

Du *Nouveau Testament :* les quatre Évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc, Jean; les Actes des apôtres, écrits par Luc évangéliste, quatorze épîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux; deux épîtres de l'apôtre Pierre; trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre

1. Les éditions des Actes allèguent ici pour justifier le choix du concile : Canons des apôtres, can. 84 (Lauchert, p. 12); Innocent Ier, *Epist. ad Exuperium*, can. 7 (Denz.-Bannw., n. 96); Décrétale de Gélase (Denz.-Bennw., n. 162); concile de Laodicée, can. 59 (*Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2613); IIIe conc. de Carthage (397), can. 47 (lire : 36) (Denz.-Bannw., 92); concile de Florence, *Pro Armenis* (lire : *Jacobitis*, Denz.-Bannw., n. 706).

una, et Apocalypsis Joannis apostoli.

Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas sciens et prudens contempserit : anathema sit.

Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura.

Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean.

Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces livres entiers avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église catholique et qu'on les trouve dans l'ancienne édition vulgate latine; s'il méprise en connaissance de cause et de propos délibéré les traditions susdites : qu'il soit anathème.

Chacun pourra par là connaître en quel ordre et par quelle voie, après avoir établi le fondement de la confession de la foi, le concile lui-même entend procéder pour le reste; et de quels témoignages et secours il veut se servir pour confirmer les dogmes, et instaurer les mœurs dans l'Église.

La définition portée par le concile est ici tout entière concentrée dans la phrase qui se clôt par l'anathème. Elle a pour objet le canon des Écritures et l'existence des traditions.

1° *Le canon des Écritures.* — Le concile avait déclaré précédemment que, suivant en cela l'enseignement orthodoxe déjà promulgué avant lui (nous avons vu à quels documents antérieurs se réfèrent les Actes), il entend recevoir tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Dieu étant l'auteur des uns et des autres. Bien plus, pour éviter toute équivoque, il en fournit la liste complète, employant même, pour certains livres, des formules très précises que n'avait pas prévues le projet primitif. Ainsi, pour éviter toute confusion, on signale expressément dans le catalogue deux livres d'Esdras, le premier et le second, celui-ci portant également le nom de Néhémie. Les livres III et IV, non canoniques, sont par là même éliminés. Ainsi encore, Baruch est expressément nommé avec Jérémie et enfin, des livres des Machabées, on stipule qu'il s'agit du premier et du second, et, par là, le troisième est mis hors de cause.

L'énumération des livres du Nouveau Testament est faite avec plus de précisions encore que dans le projet : non seulement les auteurs sont nommés, mais on ajoute leur qualité d'apôtres ou

d'évangélistes. Les évangiles reprennent leur dénomination habituelle. Les Actes des apôtres, réintégrés à la place qu'ils occupent dans le Nouveau Testament à la suite des évangiles, sont indiqués expressément comme ayant été composés par saint Luc l'Évangéliste. Enfin, pour bien montrer qu'aucune différence n'est à faire entre livres et livres, l'ordre de nomenclature est l'ordre usuel, qui ne tient aucun compte de la distinction entre proto- et deutérocanoniques.

Par la rédaction à laquelle on s'était arrêté pour l'anathème final, on résolvait la question des parties canoniques, non seulement pour les évangiles qui avaient été d'abord seuls mis en cause, mais pour tous les Livres saints. On marquait aussi que ce n'était pas seulement les parties lues dans la liturgie, comme le redoutait le cardinal de Trente, mais les livres entiers, *integri*, avec toutes leurs parties, *cum omnibus suis partibus*, qu'on déclarait sacrés et canoniques. Enfin, comme quelques-unes de ces parties faisaient difficulté, on donnait la règle suivant laquelle on les devait accepter. Cette règle était la conduite de l'Église catholique qui les lisait et leur présence dans l'ancienne édition répandue *(vulgata)* dans l'Église et dont l'Église se servait depuis des siècles. Il serait injuste de qualifier d'empirique cette règle; car derrière l'usage de l'Église et l'emploi de la Vulgate, il faut voir l'autorité infaillible de l'Église [1].

De la définition du concile de Trente, le concile du Vatican tirera plus tard la conséquence logique : le dogme de l'inspiration des Écritures.

2° *Le dogme des traditions.* — En employant cette expression, nous estimons respecter davantage la pensée des Pères de Trente et demeurer dans le sens dogmatique voulu par le concile. Nos modernes manuels parlent unanimement de *la* tradition : or, c'est à peine si le

1. Sur ces principes qui sont expressément promulgués par le concile, se greffent des questions proprement théologiques, dans lesquelles des opinions divergentes ont encore le droit de se produire. Il n'est pas démontré, en effet, que le concile de Trente ait voulu définir la canonicité des moindres détails renfermés dans le texte usuel; de plus, il n'est pas certain que tous les moindres passages de l'édition *actuelle* de la Vulgate ait existé dans l'*ancienne* Vulgate dont parle le concile. Notre édition date de Clément VIII et le concile du Vatican a refusé de proposer la Vulgate de Clément VIII comme critère des parties constitutives de la Bible.

Sur les controverses théologiques et sur la position du concile du Vatican, voir Vacant, *op. cit.*, n. 394-417.

singulier se lit une fois au cours des débats de Trente; en tout cas, il n'apparaît pas dans le texte officiel du décret.

Ainsi que l'ont fait remarquer d'excellents théologiens contemporains, le mot *tradition* peut revêtir différents sens : ou *règle* de la foi, ou *source* de la foi. Règle de la foi, la tradition ne peut être que le magistère vivant de l'Église. Source de la foi, c'est la révélation nous parvenant par les voies orales. Or, c'est uniquement sous cet aspect que le concile de Trente envisageait la tradition. N'était-ce pas pour rétablir la vérité catholique contre les protestants qui voulaient s'en tenir uniquement aux sources écrites? Et d'ailleurs nous avons la déclaration expresse du cardinal del Monte dans la congrégation générale du 12 février : *noverunt Paternitates Vestræ, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab Ecclesia partim ex scripturis quæ sunt in veteri et novo testamento, partim etiam ex simplici traditione per manus.* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 7.)

L'objet de la définition du concile c'est donc d'affirmer l'existence de vérités révélées, non contenues dans l'Écriture sainte, enseignées oralement par Jésus-Christ ou par les apôtres instruits directement par le Christ ou par l'Esprit-Saint et parvenues jusqu'aux fidèles par le canal de l'Église. Ainsi le concile de Trente fournit à la dogmatique chrétienne de précieuses indications sur la *nature* des traditions, leur *origine* et leur *canal*.

Nature. — Le concile restreint sa définition aux traditions *divines*, c'est-à-dire aux vérités divinement révélées, mais autrement que par l'Écriture sainte, *sine scripto traditionibus* [1].

Origine. — Le concile nous montre ces traditions remontant jusqu'aux apôtres. Les apôtres ont été, en effet, après Jésus-Christ, les promulgateurs de toutes les vérités dogmatiques et morales du christianisme : *quod (evangelium) Dominus noster Jesus Christus proprio ore promulgavit, deinde per suos apostolos, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ, omni creaturæ prædicari jussit.* Toutefois, parmi les vérités révélées transmises par les apôtres, il en est qu'ils tenaient de la bouche même du Christ, *ipsius*

1. Le texte de saint Basile que nous avons rapporté plus haut semble indiquer que ce Père oppose tradition à document écrit, quel qu'il soit. Cette conception de la tradition tomba avec l'arcane. Désormais, on n'entendit plus par Écriture que la sainte Écriture. Quoi qu'il en soit, le principe dogmatique de la tradition est nettement enseigné par Basile.

Christi ore ab apostolis acceptæ; il en est d'autres qui leur furent dictées par le Saint-Esprit après l'ascension du Sauveur, *aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ.* Jésus-Christ, en effet, n'a pas révélé par lui-même à ses apôtres toutes les vérités chrétiennes; cf. Joa., xv, 12 [1]; c'est le Saint-Esprit qui a achevé l'œuvre de l'instruction des apôtres (cf. Joa., xiv, 26). Que les apôtres aient été pleinement instruits dès la Pentecôte, comme le pense Bannez, ou que les vérités leur aient été progressivement manifestées, comme opinent nombre d'excellents auteurs [2], peu importe : du texte conciliaire, il résulte que toutes les vérités qui entrent dans le dépôt de la révélation chrétienne ont été manifestées aux apôtres avant la mort du dernier d'entre eux, saint Jean. Non seulement, en effet, le concile affirme que la révélation est contenue dans les Écritures et les traditions qui nous viennent des apôtres, mais il appelle les apôtres la *source* de tout le dogme et de toute la morale chrétienne.

Canal. — Un des caractères de ces traditions divines, c'est, d'après le concile, qu'elles sont parvenues jusqu'à nous (donc qu'elles parviendront aux hommes jusqu'à la fin du monde), *usque ad nos pervenerunt.* Le canal par lequel elles passent pour atteindre ainsi leurs destinataires, c'est l'Église catholique, dont l'enseignement infaillible en matière de foi et de mœurs est le garant de leur pureté et de leur authenticité, *traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes... continua successione in Ecclesia catholica conservatas.*

III. Le second décret, relatif a la vulgate, etc.

Ce décret, à la fois doctrinal et disciplinaire, touche à de multiples objets. Il déclare « authentique » l'ancienne édition vulgate de la

1. Quand Jésus-Christ avait dit à ses apôtres : « Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père », il n'entendait donc parler que des vérités qu'il avait pu leur enseigner jusque là, ou, s'il pensait à toute la révélation chrétienne, il voulait dire qu'il avait préparé la venue du Paraclet, qui la leur manifesterait bientôt.

2. Vacant cite : Suarez, *De fide*, disp. II, sect. vi, n. 18; de Lugo, *De fide*, disp. III, sect. v, n. 67 (qui ne sont pas très affirmatifs); Becanus, *De virtutibus theologicis*, c. iii, q. v, n. 7; Franzelin, *De traditione divina*, 2e édit., p. 272; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 555. Et il ajoute : « C'est en effet après la Pentecôte que Pierre apprit la vocation des *Gentils* au baptême. Il semble bien aussi que saint Jean ignorait les vérités qu'il a consignées dans l'Apocalypse, avant d'avoir

Bible, prescrit la manière d'interpréter la sainte Écriture, réglemente l'édition des livres sacrés, et prend des mesures à l'égard de ceux qui abusent de l'Écriture. D'où, quatre parties, que nous reproduirons séparément, pour plus de commodité :

1° *La Vulgate déclarée édition authentique de l'Écriture.*

Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.

De plus, le même saint concile, considérant qu'il ne sera pas d'une petite utilité de faire connaître, entre toutes les éditions latines des saints Livres qui circulent aujourd'hui, laquelle doit être tenue pour authentique, déclare et ordonne que cette même édition ancienne et reçue, déjà approuvée dans l'Église par l'usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les disputes, prédications, expositions et leçons publiques; et que personne, sous quelque prétexte que ce soit, n'ait assez de hardiesse ou de témérité pour la rejeter.

Nous avons vu plus haut comment l'existence des abus avait amené les Pères à déclarer seule authentique, c'est-à-dire officiellement admise, la vieille version vulgate, dont ils n'ignoraient cependant pas

ou les visions qu'il y rapporte. La promesse faite par Jésus-Christ aux apôtres que le Saint-Esprit leur enseignera toute vérité est du reste conçue en des termes qui insinuent que l'enseignement du Paraclet revêtira cette forme successive; car le texte grec porte que ce divin Esprit les mènera comme par la main à la connaissance entière de la vérité, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. C'est aussi ce que laisse entendre le texte du concile de Trente, qui nous représente les apôtres livrant les traditions à l'Église, à fait que le Saint-Esprit les leur dicte, *aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ.* » *Op. cit.*, p. 378.

Sur la science des apôtres, voici ce que répond la théologie : il y aurait témérité à penser que la science infuse des apôtres fût inférieure à la science acquise des Pères et des théologiens (Suarez, *De fide*, disp. II, sect. VI, n. 10); mais en manifestant aux apôtres avec une netteté incomparable les principes nécessaires qui constituent le fond de la doctrine chrétienne, Dieu a pu leur laisser ignorer les applications contingentes qui devaient en être faites à travers les âges. Tel est du moins le sentiment de Suarez (*id.*, n. 18), de de Lugo (*id.*, n. 71, 72), de Franzelin, *op. cit.*, th. XXIII, scholion, p. 293; Vacant, *op. cit.*, p. 379.

les imperfections, puisqu'ils en demandaient au Saint-Siège une édition absolument correcte.

Quand le décret consacrant l'authenticité de la Vulgate fut connu à Rome, il souleva d'assez vives critiques, certains estimant qu'on accordait trop d'autorité à cette version. Les légats durent écrire au cardinal Farnèse pour expliquer le sens du décret : « Ils rappelaient le grand nombre de traductions et d'éditions de la Bible en latin faites depuis vingt ans, et leurs divergences sur les points importants, et, en conséquence, la nécessité où l'on se trouvait d'adopter une version unique. Aucune version ne pouvait être préférée à l'ancienne Vulgate, si estimable en elle-même, et qui n'avait jamais été suspectée d'hérésie; ce qui était un point capital[1]. »

Certains théologiens catholiques ont voulu entendre l'authenticité de la Vulgate dans le sens de sa conformité avec le texte primitif des Livres saints; et, partis dans cette direction, ils se posent et tentent de résoudre cent questions concernant le degré de conformité de la version aux textes originaux. Nous ne pouvons nous attarder ici à des discussions qui débordent le cadre des décisions du concile :

« Il ne semble pas ressortir des actes du concile de Trente, ni de son décret *De editione Scripturarum*, que le mot authentique doit être entendu dans le sens très précis (de conformité au texte primitif)... Du reste, si, par authenticité, les auteurs du décret avaient entendu l'exactitude de la version, ils auraient dû imposer la Vulgate pour l'usage privé, aussi bien que pour l'usage public; car la pureté de l'Écriture est nécessaire pour la foi des particuliers, aussi bien que pour l'enseignement des pasteurs et des docteurs. Or le décret n'impose de regarder la Vulgate comme authentique, que dans les leçons et les prédications publiques. C'est donc un caractère officiel que le décret lui confère. S'il ajoute que personne n'aura le droit de la rejeter, c'est qu'un document officiel ne peut être rejeté par aucun de ceux qui représentent ou reconnaissent le pouvoir qui a fait, de ce document, un document public. » (Vacant, *op. cit.*, p. 429.)

Toutefois (et Vacant en fait la remarque expresse) il ne faut pas oublier que l'on doit tenir compte, pour apprécier la valeur de la Vulgate, de l'anathème final du décret concernant les livres canoniques (voir p. 22). Ce décret proclame la canonicité des livres et de toutes leurs parties, tels qu'ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine, *prout in veteri Vulgata editione habentur*. Cette déclaration

1. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. VI, c. XVII.

revient à dire que l'ancienne Vulgate contient exactement toutes ces parties, telles qu'elles étaient dans le texte original des Livres saints. Restera à fixer l'époque où se placent les origines de la Vulgate latine pour pouvoir déterminer quelles sont, à coup sûr, les parties authentiques. Ce problème de fait ne comporte pas, pour tous les livres, une réponse uniforme et, pour certaines parties, peut entraîner des solutions négatives. Nous renvoyons pour tous ces points à l'article *Vulgate* du *Dictionnaire de la Bible* et à Vacant, *op. cit.*, p. 423 sq.

2° *L'interprétation de la sainte Écriture.*

Præterea, ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur et pœnis a jure statutis puniantur.

En outre, pour arrêter et contenir les esprits inquiets et entreprenants, il ordonne que, dans les choses de la foi et des mœurs, appartenant à l'édifice de la doctrine chrétienne, personne, se fiant à son propre jugement, n'ait l'audace de détourner l'Écriture à son sens particulier contrairement au sens qu'a tenu et tient la sainte Mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; ou encore contrairement au consentement unanime des Pères, encore que ces interprétations ne dussent jamais être mises en lumière. Les contrevenants seront déclarés par les Ordinaires et punis des peines portées par le droit.

Ce passage du décret est à la base de toute la théologie catholique de l'interprétation des Écritures. Le concile du Vatican l'a repris et en a précisé le sens. La déclaration du concile du Vatican doit donc être prise comme point de départ de tout commentaire :

Parce que certains hommes exposent mal ce que le saint concile de Trente a salutairement décrété touchant l'interprétation de la divine Écriture, pour contenir ces esprits indociles, renouvelant ce décret, nous déclarons qu'il exprime que *sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut regarder comme véritable sens de l'Écriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Église*, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures;

et que, par conséquent, il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Écriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au consentement unanime des Pères. (Denz.-Bannw., n. 1788; Cavall., n. 42.)

Au concile du Vatican, Mgr Gasser, rapporteur parlant au nom de la députation de la foi précisa les deux erreurs d'interprétation qui avaient cours relativement au décret du concile de Trente :

La première erreur prétend que le décret de Trente sur l'interprétation des saintes Écritures était purement disciplinaire. Nous frappons cette erreur, en renouvelant ce décret dans une constitution dogmatique, et en disant que le décret que nous renouvelons est le même que le concile de Trente avait salutairement porté. En second lieu, nous définissons avec plus de précision le sens du décret de Trente contre une autre erreur qui consiste à distinguer entre l'interprétation dogmatique que l'Église fait d'un texte de la Bible, et le dogme même qui, au sentiment de l'Église, se trouverait dans ce texte. Ceux qui font cette distinction prétendent, en effet, qu'un interprète catholique satisfait aux prescriptions du concile de Trente, alors même qu'il rejette l'interprétation dogmatique de l'Église catholique, pourvu qu'il ne rejette pas le dogme que l'Église regarde comme contenu dans un passage de la Bible. C'est pour proscrire cette erreur que nous disons que, dans les choses de foi et de mœurs, on doit regarder comme *le vrai sens de l'Écriture* celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Église. (Vacant, *op. cit.*, p. 520-521.)

L'intention du concile de Trente était cependant suffisamment marquée : c'est bien le sens donné par l'Église aux textes qui doit être tenu pour véritable : *ut nemo... sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia.* Et la raison immédiatement ajoutée est qu'il appartient à l'Église de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures, *cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum.*

Le principe général admis dans le décret de Trente, c'est donc qu'il appartient à l'Église de déterminer le *vrai sens* des Écritures, c'est-à-dire la pensée divine qui y est exprimée; c'est ensuite qu'à l'Église appartient de juger de leur *interprétation.* Ce n'est d'ailleurs qu'une application particulière du droit général conféré à l'Église, par son divin fondateur, d'enseigner les vérités révélées, de les expliquer et de les défendre contre toute altération. Et à l'exercice de ce droit est jointe la promesse de l'infaillibilité. Nous sommes donc ici en matière pleinement doctrinale et non simplement disciplinaire.

Il y a donc, pour tous, une obligation de conscience d'adhérer au sens et à l'interprétation que l'Église propose authentiquement

concernant les Écritures. Le décret de Trente n'y met qu'une limitation : il n'impose d'accepter le sens et l'interprétation proposés par l'Église que « dans les choses de foi et de mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne », *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentes.* Cette formule englobe, comme l'expliquent les théologiens, non seulement les vérités formellement révélées qui appartiennent à l'objet primaire du magistère, mais encore toutes les vérités connexes, qui importent au maintien de l'édifice de la doctrine chrétienne, spéculative et pratique, et qui constituent l'objet secondaire du magistère. On sait que l'infaillibilité garantit l'exercice du magistère touchant ce double objet, quoique cette infaillibilité soit un dogme à l'égard de l'objet primaire et seulement une vérité théologiquement certaine par rapport à l'objet secondaire [1].

3° *Règles concernant l'édition des Livres saints et des autres livres traitant des sciences sacrées.*

Voulant aussi, comme il est juste, mettre des bornes en ces matières, à la licence des imprimeurs qui déjà, sans mesure, estimant que tout leur est permis, pourvu qu'ils y trouvent leur compte, impriment sans permission des supérieurs ecclésiastiques, les livres mêmes de l'Écriture avec des annotations et des explications accueillies sans discernement, passant sous silence ou même falsifiant le lieu de l'impression et, ce qui est pis encore, publiant sans nom d'auteur, ou encore qui vendent des livres de ce genre imprimés ailleurs : le saint concile a résolu et ordonné qu'au plus tôt la Sainte Écriture et surtout cette ancienne édition vulgate soient imprimées le plus correctement possible, et qu'à l'avenir il ne soit permis à personne d'imprimer ou de faire imprimer des livres traitant de choses sacrées, sans nom d'auteur, ni de les vendre, ni même de les retenir chez soi, si auparavant ces livres n'ont pas été examinés et approuvés par l'Ordinaire, et cela sous la peine d'excommunication et d'amende portée au canon du concile du Latran.

Si les auteurs sont des réguliers, outre cet examen et cette approbation, il leur faudra obtenir la permission de leurs supérieurs, lesquels devront reviser les livres conformément à leurs statuts.

Ceux qui communiqueraient ces livres et les divulgueraient en manuscrits, avant qu'ils ne soient examinés et approuvés, seront soumis aux

1. Pour plus de précisions théologiques, il faut recourir aux traités spéciaux d'interprétation scripturaire. On consultera avec profit l'article *Interprétation de l'Écriture*, d'E. Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 2290. Voir aussi, Vacant, *op. cit.*, p. 528 sq.

mêmes peines que les imprimeurs. Ceux qui les posséderont chez eux ou les liront, s'ils n'en déclarent les auteurs, seront traités comme s'ils en étaient eux-mêmes les auteurs.

Enfin, cette approbation sera donnée par écrit, placée bien en vue en tête du livre, manuscrit ou imprimé; et le tout, c'est-à-dire l'examen et l'approbation, se fera gratuitement, afin que soit approuvé tout ce qui doit l'être et réprouvé ce qui est digne de réprobation.

4° Mesures de répression à l'égard de ceux qui abusent de l'Écriture.

Après cela, le saint concile désirant encore réprimer l'abus téméraire d'employer et de tourner en toutes sortes d'usages profanes, les paroles et les passages de l'Écriture sainte, les utilisant à des railleries, à des applications vaines et fabuleuses, à des flatteries, des médisances et des superstitions, incantations impies et diaboliques, divinations, sortilèges et libelles diffamatoires; ordonne et prescrit, pour abolir une telle irrévérence et un tel mépris, qu'à l'avenir personne ne soit jamais assez hardi pour abuser en quelque manière que ce soit des paroles de la sainte Écriture pour ces fins et autres semblables. Les coupables, quels qu'ils soient, seront punis, comme profanateurs et corrupteurs de la parole de Dieu, par les évêques qui leur appliqueront les peines du droit et celles qu'ils jugeront à propos[1].

1. Le commentaire de ces § 3 et 4 du décret appellerait de nombreuses remarques et des comparaisons avec la législation postérieure. Mais, fidèle à notre programme, nous ne faisons que donner le texte de la partie purement disciplinaire du concile de Trente.

CHAPITRE III

SESSION V[1]

LE PÉCHÉ ORIGINEL

La suite de l'histoire du concile de Trente nous apprend qu'à partir de la ve session, il fut résolu d'examiner simultanément une question dogmatique et un projet de réforme, en donnant à la première la priorité. La première question dogmatique proposée à l'examen du concile fut *le péché originel.*

I. — Les travaux préliminaires.

Le 21 mai 1546, à la demande du cardinal del Monte, le concile décide de mettre à l'étude la question du péché originel.

Dans cette réunion, les erreurs à combattre ne furent pas immédiatement précisées. Elles le furent cependant à la congrégation générale du 9 juin. La liste en fut donnée, à titre d'information, aux Pères du concile. Elle comprenait treize chefs d'erreur. Il est sans doute préférable d'intervertir ici l'ordre des Actes et de récapituler immédiatement ces erreurs :

I. Erreurs a combattre

1° *Pélage.* — Nous ne naissons pas et même nous ne sommes pas conçus pécheurs. — Erreur réprouvée au concile de Milève.

2° *Valentin, Manès et Priscillien.* — Les enfants nés d'un mariage chrétien ne contractent pas la contagion de la faute originelle. — Erreur condamnée par Innocent Ier (*Epist. ad conc. Milev.*, an. 417, n. 5; *P. L.*, t. xx, col. 592; t. xxxiii, col. 785), et dénoncée par saint Augustin (*De peccat. meritis et remissione,* II, c. xxv, xxvi; *P. L.*, t. xliv, col. 175).

1. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 290-293.

3° *Pélagiens* (et, après eux, *Érasme*). — Au c. v de l'épître aux Romains, saint Paul ne fait aucune mention du péché originel. — Dans ses commentaires sur l'épître aux Romains, Bâle, 1518, c. v, p. 50, 53, Érasme semble affirmer également que le mal d'Adam s'est répandu dans le monde par l'imitation que les pécheurs, en raison de leurs fautes personnelles, ont faite du péché du premier homme. Cf. Stichart, *Erasmus von Rotterdam und seine Stellung vor Kirche*, Leipzig, 1870, p. 259.

4° Peut-être *Albert Pighi*. — Le péché originel n'a aucune réalité en nous; il est constitué par la seule prévarication d'Adam, laquelle est en Adam seul, non en nous. — En effet, dans sa *Controversiarum præcipuarum explicatio*, Cologne, 1542, contr. Iª, *De peccato originali;* contr. 2ª, *de justificatione*, Pighi enseigne que le péché d'Adam devient nôtre, uniquement parce qu'il nous est *imputé*, mais qu'il n'a aucune réalité en notre âme.

5° *Martin Luther*. — La concupiscence, innée et répandue en nous, et qui persiste chez les baptisés, constitue le péché originel d'une façon exacte et totale.

6° Encore *Luther*. — Le péché originel est cette concupiscence qu'interdit le dixième commandement [1].

7° *Pélage*. — Le péché originel est en nous simplement l'imitation de la prévarication d'Adam.

8° Encore *Pélage* que suit *Martin Luther*. — Pour effacer le péché originel chez les enfants, le baptême n'est pas nécessaire.

9° Toujours *Pélage*, dont *Martin Luther* semble adopter l'erreur. — Les enfants morts sans baptême sont, non pas damnés, mais sauvés et entrent en possession de la vie éternelle, quoiqu'ils restent exclus du « royaume de Dieu ». — Erreurs longuement réfutées par saint Augustin (surtout : *De peccat. meritis et remissione*, I, c. XVI, n. 21; *P. L.*, t. XLIV, col. 120).

10° *Psalliens* [2], *euchites*, *messaliens et manichéens*. — Le baptême ne sert de rien aux enfants. — Erreur renouvelée par les *anabaptistes*.

11° *Anabaptistes*. — On doit rebaptiser les adolescents déjà baptisés dans leur enfance.

12° Erreur de ceux qui affirment que tous les actes des enfants même encore privés de l'usage de la raison, sont des péchés; que ces fautes constituent le péché originel et que leur expiation est le seul motif qu'on ait de baptiser les enfants.

1. Les Actes ne donnent aucune référence aux ouvrages de Luther en ce qui concerne les erreurs touchant le péché originel. On se reportera à l'article de L. Gaudel, *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 511.

2. Theiner et Raynaldi écrivent *Priscillianorum*. Le texte exact est bien *Psallianorum*, erreur typographique constatée dans les premières éditions de saint Augustin, *De hær.*, *P. L.*, t. XLII, col. 40. La vraie lecture est *Messalianorum*, *Conc. Trid.*, t. v, p. 213, note 1.

13° Erreur de ceux qui tiennent que le péché originel n'est pas un, mais renferme plusieurs péchés. — Erreur réfutée par le Maître des Sentences, dist. XXXIII (lire : l. II, dist. XXXIII).

(*Conc. Trid.*, t. v, p. 212-213.)

Au sujet de *ces* erreurs, vraisemblablement celles qui viennent d'être énumérées et, en général, des anciennes erreurs, le texte des Actes ajoute simplement que ces erreurs trouvent encore chacune aujourd'hui des partisans.

II. Discussion des théologiens mineurs

Dès l'assemblée du 24 mai, le cardinal président del Monte proposa aux théologiens les vérités qu'ils avaient à préciser et à démontrer : quinze articles, d'après le manuscrit des Actes et le journal de Massarelli, mais qu'on peut grouper sous trois chefs :

1° Démonstration de l'existence et de la propagation du péché originel;

2° Explication de la nature du péché originel, en évitant les discussions verbales, mais, à l'exemple des anciens conciles, en montrant surtout par les effets ce qu'est ce péché et comment il se différencie des autres;

3° Quel remède nous délivre du péché originel; de quel principe il dérive, comment l'employer; quels effets il produit dans l'âme; laisse-t-il subsister des vestiges du péché en nous?

Les théologiens se mirent immédiatement à l'œuvre; leurs discussions prirent deux séances, 24 et 25 mai [1]. Nous en avons seulement le résultat dans les archives du concile. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 164-166.) Voici le résumé de leurs réponses :

1. Vincent Lunel, frère mineur espagnol, ouvrit les débats; quatorze autres parlèrent le premier jour, dix-sept le lendemain. Sur ces trente-deux théologiens, on comptait huit séculiers; trois jésuites : Le Jay, Salmeron et Laynez; cinq dominicains, le plus en vue était Ambroise Catharin, connu par ses idées particulières sur la nature du péché originel; sept mineurs, parmi eux Alphonse de Castro et André Véga; deux conventuels; six augustins, deux carmes et deux servites. Voir la liste dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 162.

Dans son article sur le décret du péché originel au concile de Trente, le P. Cavallera montre bien que la théorie de Catharin ne fut en aucune façon condamnée par le concile. Catharin y avait trop bonne renommée. *Bulletin de litt. eccl.*, 1913, p. 247.

Premier point. — Preuves scripturaires : Gen., VIII, 21, commenté par saint Ambroise (*De Noe et arca*, c. XXII, n. 81; *P. L.*, t. XIV, col. 419); Eph., II, 3, commenté par saint Jérôme (*In epist. ad Eph.*, l. I, c. II; *P. L.*, t. XXVI, col. 497); Lev., V, 7; XII, 8, où il est ordonné — c'est une erreur pour Lev., V, 7 — d'offrir pour les enfants une paire de tourterelles ou deux petites colombes l'une en holocauste, l'autre pour le péché (originel); Job, XIV, 4 (les deux versions de Job, XIV, 4-5, Vulgate et Septante, sont indiquées), commenté par saint Grégoire (*Moralia*, XI, c. LII; *P. L.*, t. LXXV, col. 985-986), cf. *In Job.*, XXV, 4 (dans *Moralia*, XVII, c. XV; *P. L.*, LXXVI, col. 21); Job, XXV, 4; Ps., L, 7; Joa., I, 13; Rom., V, 12-18; VII, 14; VIII, 8; I Cor., XV, 22.

Autres preuves : la circoncision dans l'ancienne loi; le baptême dans la nouvelle; et toutes les preuves accumulées par saint Augustin, *Cont. Julianum*, I, c. III (*P. L.*, t. XLIV, col. 705-707).

Ce péché est dérivé en nous, par suite de la prévarication d'Adam; il est contracté par propagation, non par imitation; il se répand chez tous les hommes et est immanent à chacun de nous en propre. Trois vérités qui découlent de Rom., V, 12 sq.

Deuxième point. — Le péché originel est la privation *(carentia)* de la justice originelle, qui devrait exister en nous. Par rapport à l'âme, on l'appelle : infirmité, laideur, mauvais penchant, corruption, vice, langueur de la nature; par rapport au corps, loi de la chair, loi des membres, tyran, foyer (de péché), aiguillon de la chair; par rapport aux plaisirs défendus, concupiscence, appétit concupiscible.

Ses principaux effets sont : la mort temporelle et éternelle, la concupiscence excédant les limites de la raison, le penchant de la volonté au mal, l'ignorance, l'infirmité, la perte de la grâce et la haine de Dieu. Sur ceux qui l'ont contracté, il exerce sa puissance, les rendant dignes de la peine éternelle, ennemis de Dieu, fils de colère; il les soumet aux peines qu'on vient d'énumérer.

Il se différencie des autres péchés en ce qu'il est contracté dans la génération naturelle, par la transmission d'une chair infectée par le péché d'Adam. Les autres péchés, actuels, sont commis par notre propre consentement.

Troisième point. — Nous sommes délivrés de ce péché par la mort et la passion du Fils de Dieu, lesquelles nous sont appliquées par le baptême, sacrement de la foi.

L'effet de ce remède est de nous réconcilier avec Dieu, de nous libérer de la peine éternelle, de nous constituer fils de Dieu, frères de Jésus-Christ, héritiers du royaume des cieux.

Après ce péché subsiste encore en nous la concupiscence; elle nous est laissée, afin que, lui résistant constamment, nous obtenions la couronne de la victoire. Cf. II Tim., II, 5. Aux autres pénalités les théologiens

appliquent Jud., III, 1-2. — La mort du corps reste également : la foi et sa récompense ne doivent pas être amoindries. Le juste châtiment du péché se transforme en armes pour la vertu; le supplice du pécheur devient ainsi le mérite du juste. Cf. saint Augustin, *De civit. Dei*, XIII, c. IV; *P. L.*, t. XLI, col. 575-580.

III. La discussion portée devant les Pères[1]

La congrégation générale n'eut lieu que le 28 mai. Les évêques partisans de l'empereur n'ayant pu, malgré de nouveaux efforts, faire passer la réforme avant le dogme, le cardinal Pacheco insista pour qu'en l'occurrence on définît d'abord l'Immaculée Conception[2]. Fort heureusement, cette prétention fut repoussée et l'examen du dogme du péché originel poursuivi.

A la fin de cette congrégation du 28 mai, le cardinal de Sainte-Croix exposa aux Pères l'article du péché originel, qu'il divisa en deux parties : la première concernant l'existence, la propagation et les effets du péché originel; la seconde, son remède et les effets de ce remède.

1. La première partie ayant été abordée au cours des siècles par les souverains pontifes et les conciles, les Pères réfléchiraient s'ils veulent ajouter quelque chose à ces documents. Le cardinal invite les évêques « théologiens » à se faire entendre à la prochaine assemblée du lundi 31 mai, *ut alii patres, qui non ita theologiam profitentur, melius in hac materia instructi rectius de ea determinare queant.*

1. A partir de cette session, les Pères ne furent plus divisés en trois groupes : chaque discussion fut portée devant l'assemblée entière.

2. « Sur la question de l'Immaculée Conception, onze votes approuvent expressément Pacheco et veulent une discussion définitive; cinq réclament le renvoi à plus tard; treize souhaitent que la question ne soit pas traitée ou seulement pour imposer le silence. L'évêque d'Aquin, Florimanzo, émit l'avis qui devait finalement triompher : confirmation de la bulle de Sixte IV.

Deux votes surtout sont intéressants : ils montrent quels sentiments animaient l'assemblée et quelles divergences pouvaient se cacher sous une même décision. Le franciscain Musso, évêque de Bitonto, demandait qu'on s'abstînt de traiter la question, parce que l'Immaculée Conception avait pour elle le sentiment de toute l'Église. L'opinion du dominicain Bertano, de Fano, fit une profonde impression et provoqua de multiples adhésions. Bertano fit valoir que l'Immaculée Conception était une question fort controversée, parce que chacune des deux

Les documents antérieurs proposés à l'attention des Pères sont les suivants :

1° *Concile de Milève* (en réalité, XVIe de Carthage, en 418), can. 2; Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. II, p. 192 (Denz.-Bannw., n. 102; Cavall., n. 843). Les Actes notent que ce canon fut repris au concile de Carthage de 419, can. 72 (en réalité 110 ou 77 selon les collections), c'est-à-dire a été inséré dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*. Hefele-Leclercq, t. II, p. 192.

2° *Concile* (IIe) *d'Orange*, can. 1; Hefele-Lerclercq, t. II, col. 1093 (Denz.-Bannw., n. 174; Cavall., n. 853). Can. 2; Hefele-Leclercq, t. II, p. 1094 (Denz.-Bannw., n. 175; Cavall., n. 853).

3° *Concile* (XIIe) *de Tolède* (681), can. 2; Hefele-Leclercq, t. III, p. 543-544. (Si le baptême conféré aux petits enfants inconscients leur est légitimement donné sur la garantie de leurs parents, ainsi le *donum pænitentiæ* accordé aux malades privés de sentiment sur l'attestation de leurs proches, doit être inviolablement observé.)

4° *Concile de Florence* : décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 696; Cavall., n. 1048).

5° *Lettre d'Innocent Ier*, epist. XXVI (XXIX) au concile de Carthage (*P. L.*, t. XX, col. 582) reproduite par Célestin Ier dans sa lettre aux évêques de Gaule (*P. L.*, t. XLV, col. 1755). Le texte relatif à la rémission du péché par le baptême, dans *P. L.*, t. XX, col. 586; *Dict. de théol. cath.*, art. *Célestin Ier*, t. II, col. 2054. Cf. Rouet de Journel, *Enchiridion*, n. 2016.

6° *Trois lettres de saint Léon Ier : a)* à l'évêque d'Aquilée, epist. LXXXIV, (lire I). Voir le texte relatif à la rémission du péché originel chez les enfants et l'impossibilité pour ceux-ci de se sauver sans baptême, dans *P. L.*, t. LIV, col. 596, avec, pour l'intelligence du texte, la note *i; b)* à Turribius, évêque d'Astorga, epist. XCI (lire : XV). Voir le texte relatif à la transmission du péché originel (c. IX), *P. L.*, t. LIV, col. 677; *c)* même lettre à Turribius, indiquant la nécessité du baptême (c. X); *P. L.*, LIV, col. 678.

opinions contraires était très pieuse. Par suite, quel que fût le sens de la décision, il entraînerait la condamnation de nombreux et savants docteurs. Que de difficultés d'ailleurs! Le Saint-Siège, lui-même, y trouvait tant d'obscurité qu'il n'avait pas encore fait son choix. Rien de plus agréable aux protestants que de s'attarder à pareil sujet qui prendrait bien trois ans et ferait dire qu'on négligeait l'essentiel pour s'occuper d'inutilités. Bref, il demandait qu'on imposât silence perpétuel à tous et qu'on interdît de prêcher ou de disputer publiquement sur ce sujet.

Cette réponse fut particulièrement agréable aux légats. On avait la conviction que ceux qui demandaient la discussion immédiate songeaient surtout à retarder tout examen sur les dogmes, conformément aux désirs de l'empereur. Les légats étaient fermement décidés à s'opposer à cette déviation, comme à tout débat sur l'essence du péché originel. » (Cavallera, *art. cit.*, p. 249-250.)

Ces documents n'épuisent pas, à coup sûr, la série des autorités sur lesquelles aurait pu s'appuyer le concile : ce sont du moins celles qui furent invoquées.

La discussion commença le 31 mai.

1° Sur l'*existence*, la *propagation*, les *effets* du péché originel, la plupart des Pères désirèrent qu'on s'en tînt aux décisions antérieures de l'Église et qu'on considérât uniquement le principal objet du litige avec les hérétiques, à savoir ce qui reste du péché originel après le baptême.

Toutefois sur l'*existence* du péché originel, quelques Pères précisèrent qu'Adam, après sa prévarication, a perdu la justice et la sainteté dans laquelle Dieu l'avait établi et qu'en conséquence il a encouru la colère de Dieu et la mort, dont Dieu l'avait menacé. Cette prévarication a nui, non à Adam seul, mais à tout le genre humain et lui a mérité des peines du corps et de l'âme. Ce péché est immanent *(inest)* à chacun de nous en propre, et il est transfusé en nous par propagation non par imitation. Telles sont les idées générales, qui ne sortent pas du cadre tracé par les théologiens mineurs. Mais deux évêques dominicains, Balthassar de Heredia, évêque de Bosa, et Pasquale, évêque de Motola, se firent remarquer par leur précision théologique : disciples d'Augustin et de Thomas, ils affirment que le péché originel en nous est la privation de la justice originelle qui nous était due. L'évêque de Motola en analyse même les éléments formel et matériel. D'autres prélats sont moins précis et se contentent de formules vagues : appétit désordonné, concupiscence, foyer du péché, aiguillon de la chair, vice et souillure de l'âme et du corps, nécessité de pécher, etc. Certains augustiniens conçoivent le péché originel constitué de deux éléments : la concupiscence et le *reatus (peccati)*, la première appartenant au corps, le second à l'âme. Un Père s'avise même de déclarer que le nom de péché originel ne se trouve pas dans l'Écriture, mais est dû à saint Irénée. Devant tant d'opinions beaucoup estiment qu'il convient de ne pas s'arrêter à la question de l'essence du péché originel. C'était bien le désir des légats.

Sur la *propagation* du péché, aucune discussion. Le péché originel est transmis à tous par la génération naturelle d'une chair infectée, la grâce de Dieu faisant défaut dans le premier père après sa faute.

Sur les *effets* du péché originel, les Pères retiennent les points suivants : la mort éternelle et temporelle, notre état de « fils de colère », les calamités et les souffrances dans notre corps, l'ignorance,

la perte de la grâce et de l'image de Dieu dans notre âme, une vie de peine et l'impossibilité d'entrer dans le royaume des cieux. Les enfants morts avec ce péché ne souffrent pas de la peine éternelle, mais sont privés de la vision de Dieu. A propos de cette privation, l'archevêque de Matera, le canoniste Saraceni, prononce le mot de « peine ». (*Conc. Trid.*, t. v, p. 179.) Certains Pères enfin précisent, parmi les effets du péché originel, notre impuissance à résister aux vices.

Quelques Pères estimaient qu'il fallait s'en tenir à ces trois points : existence, propagation, effets. Mais la très grande majorité (*longe major pars*, écrit Massarelli) décida d'exclure la vierge Marie de cette loi du péché originel, et quelques-uns même auraient voulu qu'on en profitât pour définir qu'elle en avait été complètement exempte.

La discussion se poursuivit les 4 et 5 juin sur le deuxième point : *le remède du péché originel et les effets de ce remède.* Les avis furent ici, du moins sur certains points, beaucoup plus partagés. Quelques Pères auraient désiré le silence sur cette question, estimant suffisant l'enseignement antérieur des papes et des conciles et même, à la rigueur, la simple profession de foi, prononcée à la deuxième session, « en un baptême pour la rémission des péchés ». Mais ce ne fut pas l'avis de la majorité.

Les thèses protestantes furent vivement combattues par les archevêques et évêques de Torres, Syracuse, Accia, Fano et par le théologien Ambroise Storck, procureur de l'archevêque de Trèves. Le général des servites, Bonucci, qui avait été violemment attaqué par l'évêque de Majorque, Campeggio [1], tout en s'efforçant de rassurer l'assemblée sur sa propre orthodoxie, demanda qu'on veillât à ne pas atteindre dans une même condamnation les propositions des

1. « Dans son discours du 31 mai, Bonucci avait défendu les erreurs luthériennes à l'aide de textes des docteurs catholiques et avait cherché à les justifier. Le général, à son tour de parole venu, le 5, donna son avis sur le fond du débat, puis fit son apologie. Il n'avait nullement défendu les opinions des novateurs ; il avait seulement revendiqué le droit pour les théories soutenues par des auteurs catholiques de n'être point atteintes par les formules adoptées contre les luthériens. Il citait des textes de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas, de Grégoire de Rimini pour justifier l'expression de péché employée en parlant de la concupiscence après le baptême, non qu'elle fût un péché réel, mais à cause de l'inclination où elle nous met à l'égard du péché. » (Cavallera, *op. cit.*, p. 253.)

hérétiques et les affirmations des Pères sur lesquelles les novateurs s'appuyaient abusivement. L'évêque de Fano, le dominicain Bertano, fit contre les hérétiques des déclarations auxquelles se rallièrent la plupart des Pères. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 184.)

Dans l'exposé de la doctrine catholique, le langage des Pères comporte des différences assez sensibles. Ceux qui s'intéressent surtout à la théologie du Moyen Age déclarent que le remède du péché originel est le baptême d'eau ou le baptême de sang et, à leur défaut, le baptême de désir. Quelques-uns font observer que le premier et principal remède est la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que le baptême ne vient qu'en second lieu pour appliquer la passion du Christ. L'archevêque d'Armagh ajouta que Dieu demeurait libre d'employer, s'il le voulait, tout autre moyen pour purifier l'homme. Les augustiniens ont des formules différentes. L'évêque de Syracuse professe que le remède, c'est la foi et le baptême; mais d'autres, Seripandi tout spécialement, nomment la foi comme le remède, faisant observer que baptême et foi ne sont qu'un seul et même remède, le baptême agissant par la foi et l'impliquant, ne l'appelle-t-on pas « le sacrement de la foi? » Quelques-uns enfin précisent qu'il y a deux remèdes différents au péché originel : l'un commun à tous les hommes; c'est le baptême qui les *délivre* du péché; l'autre, particulier à la sainte Vierge et qui l'a *préservée*.

On ne relève aucune discussion importante sur les *effets* du baptême : rémission du péché originel et des autres fautes, des peines éternelles et temporelles, justification, droit à l'héritage du ciel. Quelques Pères demandèrent qu'on indiquât aussi la production des vertus infuses. Plusieurs insistèrent sur la nécessité de baptiser les enfants, même, ajoute l'archevêque Filhol d'Aix, s'ils sont fils de chrétiens. Tous enfin sont d'accord pour affirmer que le sacrement efface vraiment la faute et n'a pas seulement pour effet d'en empêcher l'imputation.

La question de la *concupiscence* souleva des discussions plus marquées. Si tous les Pères admettent qu'elle ne peut être dite péché chez les baptisés, et qu'elle subsiste en nous simplement pour que nous ayons l'occasion de lutter, on peut cependant, en un sens large, l'appeler avec saint Paul *péché*, parce qu'elle vient du péché originel et porte au péché : *quia ex peccato originali contrahitur et ad peccatum inclinat*, avait dit, dans une fort belle réfutation des erreurs protestantes, l'évêque de Syracuse (*Conc. Trid.*, t. v, p. 193), qui semble ainsi avoir été l'instigateur de l'heureuse formule (préparée d'ailleurs

par les textes d'Augustin lui-même; cf. *Opus cont. Julianum*, l. I, c. LXII; *P. L.*, t. XLI, col. 1096) qui fut sanctionnée au c. 5. Certains Pères ont des expressions assez singulières : « Si nous ne consentons pas, dit l'évêque de Vaison, la concupiscence n'est pas imputée à péché. » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 188.) Seripandi fit même observer qu'on ne peut pas, sans explication, dire de la concupiscence qu'elle est ou qu'elle n'est pas un péché. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 194-195.) Selon l'évêque de Fano, le péché originel consistant dans la privation de la justice originelle et la concupiscence, le baptême a deux effets : nous rendre l'amitié de Dieu et empêcher que la concupiscence qui demeure soit un péché. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 184.)

Éclairés sur la pensée des Pères, les légats préparèrent le décret. Ils s'employèrent à n'y mettre d'autres expressions que celles des conciles approuvés et des docteurs catholiques [1]. Ils consultèrent Lippomani, évêque de Vérone, les deux dominicains Caselli, évêque de Bertinoro et Bertano, évêque de Fano, ainsi que les théologiens Alphonse de Castro et Vita de Pattis, tous deux frères mineurs et ce dernier théologien de l'archevêque de Palerme. Ils se servirent de phrases empruntées à saint Paul, à saint Augustin et à saint Thomas, et mirent aussi à profit les suggestions des membres du concile.

II. — Les formules du décret.

Le texte définitif du décret, après avoir subi des retouches, fut promulgué dans la ve session, le 17 juin. Il comprend un préambule, cinq chapitres (le quatrième du texte primitif ayant été dédoublé) et une déclaration finale sur l'Immaculée Conception. Le texte dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 238.

Nous l'étudierons en chacune de ses parties, en indiquant à la suite de quelles observations, les modifications furent apportées au texte primitif, présenté le 8 juin. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 197.)

D'une manière générale, le concile « ne cherche point à préciser les fondements de la doctrine, mais seulement à la formuler et à la défendre à nouveau contre les attaques récentes, renouvelant d'anciennes hérésies. Il ne s'agissait en aucune manière de mettre fin aux controverses agitées entre catholiques seulement ». (Cavall., n. 256.)

1. Druffel et Brandi, *op. cit.*, n. 447, p. 548.

I. Préambule

Texte du 8 juin : Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in eā eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis. *Etsi oportet hæreses esse ut qui probati sunt, manifesti fiant* (I Cor., xi, 19), *decet tamen* ut fides catholica, sine qua impossibile est placere Deo (Heb., xi, 6) *exstirpatis* erroribus *universis* in sua sinceritate integra et illibata permaneat, *quo per eam* Ecclesia *sancta Dei de suis hostibus, a quibus nunquam non impetitur, gloriosissime triumphare possit.* Cum *igitur* nostris etiam temporibus de peccato originali et de illius remedio, *quæ velut christianæ nostræ fidei fores omnibus citra controversiam manifestissima esse debuerant,* serpens ille antiquus (Apoc., xii, 9; xx, 2) humani generis perpetuus hostis, *qui etiam Christi Jesu gloriæ semper invidet* nova *certamina suscitaverit;* jam *tandem* ad revocandos errantes et nutantes confirmandos *sese accingens indeque sumens exordium, unde et morbus et medicina cœpit,* ne populus christianus omni vento doctrinæ circumferatur (Eph., iv, 14); Sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum et probatorum conciliorum testimonia et catholicæ Ecclesiæ judicium et consensum secuta, hæc de ipso peccato originali statuit, fatetur atque declarat.

Les mots soulignés ont été supprimés dans la rédaction définitive. Plusieurs Pères avaient été choqués du rappel du texte de saint Paul sur les hérésies : Filhol, d'Aix, pensait qu'en conséquence il valait mieux débuter par *Ut fides.* Martelli, évêque de Fiesole, obtint la suppression du début en raison de l'abus qu'on pourrait faire du texte : *oportet hæreses esse.* Bonne pour la circonstance où Paul écrivait, cette expression n'était pas à sa place dans un décret rédigé pour l'Église universelle. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 206.) D'autres prélats blâmèrent l'expression *Ecclesia de suis hostibus... triumphare possit.* Pacheco désapprouva *fidei fores* et la suppression de cette phrase fit tomber toute l'incidente qui s'y rattache.

Texte définitif.

Ut fides nostra catholica, *sine qua impossibile est placere Deo* (Heb., xi, 6), purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus christianus *omni vento doctrinæ circumferatur* (Eph., iv, 14); cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus

Afin que notre foi catholique, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, se puisse maintenir en son entière et inviolable pureté, en excluant toutes les erreurs; et afin que le peuple chrétien ne se laisse pas emporter à tous les vents des différentes doctrines; puisque, entre autres plusieurs plaies dont

Ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali ejusque remedio non solum nova sed etiam vetera dissidia excitaverit : sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis, jam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius Ecclesiæ judicium et consensum secuta, hæc de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat :

l'Église de Dieu est affligée en ces jours, l'ancien serpent, cet ennemi perpétuel du genre humain, non seulement a réveillé les vieilles querelles touchant le péché originel et son remède, mais encore a excité à ce sujet de nouvelles contestations; le saint concile de Trente, œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois mêmes légats du Siège apostolique y présidant, voulant enfin commencer à mettre la main à l'œuvre, pour tâcher de rappeler les errants et de confirmer les chancelants; et, suivant le témoignage des Écritures saintes, des saints Pères, de tous les conciles universellement reçus, aussi bien que le sentiment et le consentement de l'Église elle-même; décide, confesse et déclare ce qui suit touchant le péché originel :

Ce prologue rappelle l'occasion, le but, l'objet du décret.

L'*occasion :* les dissentiments, nouveaux et anciens, qui viennent d'éclater dans l'Église au sujet du péché originel et de son remède;

Le *but :* redresser les erreurs, rappeler la foi chrétienne, en s'appuyant sur les organes et les interprètes authentiques de la révélation;

L'*objet :* le péché originel et son remède.

II. Premier canon

Texte du 8 juin : Si quis non confitetur, primum hominem Adam cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua *creatus fuit*, amisisse, incurrisse *vero* per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, *ex qua secuta est mors*, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli (Heb., II, 14) totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, *nulla etiam animæ parte illæsa durante*, A. S.

La simple inspection du texte montre que les modifications furent ici en petit nombre. Au lieu de *creatus fuit*, le texte définitif porte *conditus fuit*. Au lieu de *ex qua secuta est mors*, la phrase est unifiée : *indignationem Dei atque ideo mortem*. Enfin, la finale *nulla etiam animæ parte illæsa durante* fut supprimée, à la demande de beaucoup de Pères et notamment de dei Nobili, évêque d'Accia (*Conc. Trid.*, t. v, p. 205), car il faudrait expliquer que l'adultération de l'âme se produit « non pas dans sa nature et sa substance, mais dans son action, dont le désordre constitue le péché ».

La seule modification importante concerne donc l'expression *constitutus* au lieu de *creatus*. *Creatus* aurait laissé supposer qu'Adam, dès sa création, avait reçu non seulement la rectitude originelle, mais encore la grâce sanctifiante. Or, c'est précisément sur ce point que les théologiens catholiques sont en désaccord. L'école de Pierre Lombard et de saint Bonaventure (Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Hales, Duns Scot) opinait qu'Adam avait été *créé* doué des seuls dons naturels, c'est-à-dire des dons corrigeant la nature et que l'on appelle communément préternaturels, dons qui disposaient le premier homme à recevoir ultérieurement le don gratuit de la grâce sanctifiante. Bien plus, sur cette opinion se greffa plus tard une interprétation assez peu plausible : l'homme n'aurait jamais eu la grâce sanctifiante avant la chute (Gilles de Rome). Une deuxième opinion, de transition, est celle de saint Thomas dans le *Commentaire* sur les Sentences : Adam aurait été créé dans l'intégrité de la nature corrigée par les dons préternaturels; mais, au moment même de sa création, il aurait reçu la grâce sanctifiante comme récompense du mouvement de conversion de son âme vers Dieu. Une troisième opinion, à laquelle s'arrête définitivement saint Thomas (*Sum. theol.*, I[a], q. xcv, a. 1) estime, à la suite de Prévostin et de saint Anselme, que cette différence purement logique entre l'instant de la création et celui de la sanctification, doit elle-même disparaître : *quod fuerit* (Adam) *etiam conditus* (i. e. *creatus*) *in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit.* L'une et l'autre (1[re] et 3[e]) opinions se réclamaient de saint Augustin. Comme elles ne touchent pas à l'essentiel du dogme, les Pères de Trente qui comptaient parmi eux des partisans des deux opinions, résolurent de laisser la question entièrement libre. La substitution de *constitutus* à *creatus* répondait parfaitement à ce dessein. Il semble bien que l'initiative de la substitution soit principalement due à Filhol d'Aix. L'opinion de Gilles de Rome semble au contraire abandonnée par le concile.

Payva, dans sa réponse à Chemnitz, déclare que le concile l'a repoussée. Véga se contente de dire que l'ensemble des enseignements du concile suppose qu'Adam ait possédé la grâce avant sa chute [1].

Texte définitif.

Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, A. S.

Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice, dans lequel il avait été établi, et par ce péché de désobéissance et cette prévarication a encouru la colère et l'indignation de Dieu et, en conséquence, la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et, avec la mort, la captivité sous la puissance du diable qui depuis a eu l'empire de la mort; et que, par cette offense et cette prévarication, Adam, selon le corps et selon l'âme, a été changé en un état pire, qu'il soit anathème.

On rapprochera ce canon du can. 1 du II[e] concile d'Orange. Au concile d'Orange, on avait affirmé que la prévarication d'Adam avait eu pour effet de jeter l'homme tout entier, corps et âme, dans un état pire et on avait rejeté l'erreur pélagienne tendant à placer uniquement dans le corps le péché d'origine, la liberté de l'âme demeurant intacte pour le bien. La formule : *totum id est secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum* se retrouve textuellement à Trente. L'incise qui suivait, à Orange, *sed animæ libertatem illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium* avait d'abord trouvé un écho dans la rédaction primitive. On a vu pourquoi cette phrase finale fut éliminée : les Pères devaient devenir plus tard sur l'amoindrissement et cependant le maintien de la liberté après le péché originel. (Sess. VI, *De justific.*, c. I et c. 4-6.)

Le concile d'Orange, can. 19, avait parlé de « l'intégrité dans laquelle la nature avait été établie ». On voit le progrès réalisé à Trente : l'intégrité originelle comprend sainteté et justice. C'est

1. Voir Payva, *Defensio fidei catholicæ*, Lisbonne, 1578, p. 303 r°. — Vega, *De justificatione*, Cologne, 1572, l. VII, c. III, p. 134; cf. l. XII, c. VI, p. 440.

sciemment et après discussion que le concile maintient la double expression *sanctitatem et justitiam*, prévue dans la rédaction primitive (*Conc. Trid.*, t. v, p. 196), malgré l'opposition de quelques partisans d'une expression plus vague : *rectitudo*. Ces opposants pensaient qu'une expression unique et plus indéterminée sauvegarderait mieux la légitimité des opinions divergentes. On a vu plus haut comment la difficulté fut résolue; mais il semble bien qu'en maintenant sa première formule, le concile ait fait entendre (comme le rapporte Véga) qu'Adam a reçu la grâce sanctifiante à côté de la justice ou rectitude originelle.

Enfin, plus directement que le concile d'Orange, le concile de Trente affirme que la mort et la servitude du démon sont la suite du péché, suite encourue par Adam en raison de la colère et de l'indignation divines.

III. Canon 2

Texte du 8 juin : Si quis *soli* Adæ prævaricationem suam, *non et* ejus propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, *non nobis, sed sibi soli* eum perdidisse, *inquinatumque illum* per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum *secundum communem legem* transfudisse non autem et peccatum *cui pro pœna debetur utraque mors, corporis videlicet et animæ*, anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti : Per unum... in quo omnes peccaverunt.

La seule modification importante subie par ce canon dans son texte définitif concerne l'incise : *secundum communen legem.* L'expression était, en effet, assez ambiguë par rapport à l'Immaculée Conception : aussi, nombre de Pères, favorables à ce pieux sentiment, sans demander une décision ferme, sollicitaient une addition au texte pour bien montrer la légitimité de l'opinion qu'ils estimaient plus conforme à l'honneur de la Vierge [1]. Mais il fallait compter avec l'opposition des dominicains et de plusieurs autres, qui demandaient

1. « Celui qui avait soulevé le premier la question se devait de protester aussi le premier contre ces mots ambigus : Pacheco ne demandait pas une décision ferme, bien que l'Immaculée Conception fût approuvée par l'Église romaine, célébrée dans toute l'Église et professée par toutes les universités; du moins fallait-il ne pas la réprouver. Il désirait qu'à ces mots fissent place ceux-ci : *nisi Deus alicui ex privilegio dederit prout in beata Virgine.* Dix-sept évêques se rangèrent expressément à son avis. L'un d'eux, Fonseca, motivait son attitude par l'autorité de saint Thomas qui, sur la fin de ses jours, commentait le *Magnificat* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 201 : il s'agit de toute évidence du commentaire sur la *Salutation angé-*

une discussion détaillée avant toute décision : qualifier de pieuse l'opinion favorable à l'Immaculée Conception, n'est-ce pas proclamer impie l'opinion contraire?

La majorité toutefois avait trop nettement exprimé son avis pour qu'on s'en tînt à la formule vague et imprécise : *secundum*

lique). Onze autres évêques manifestèrent également leur désir de voir formuler une exception claire en faveur de Marie. Filhol d'Aix (*Conc. Trid.*, t. v, p. 203) en appelait sur ce sujet au témoignage des Décrétales refusant à Marie la concupiscibilité et proposait une formule analogue à celle de Pacheco : *nisi persona quædam fuerit præservata.* Saleppo, de Sassari (Turritanus) : *A qua lege pie creditur beatam Virginem exceptam* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 199). Saraceni de Matera, auquel l'un des partisans de Pacheco donna aussi son assentiment, demanda que l'on adoptât les paroles de saint Augustin sur la Vierge (*De nat. et grat.*, c. XXXVI, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 267; *Op. imperf. cont. Julianum*, l. IV, c. CXXII, *P. L.*, t. XLV, col. 1418) et l'exception qui est de règle pour elle quand il s'agit du péché (*Conc. Trid.*, t. v, p. 199). Un des rares dominicains favorables à l'Immaculée Conception, Balthazar de Hérédia (évêque de Bosa), tout en approuvant Pacheco, souhaitait que la question fût traitée avec moins de parcimonie et plus de maturité (*Conc. Trid.*, t. v, p. 201 : *ne tam sicce et cum grano salis*). L'on devait déclarer que l'opinion contraire n'était ni impie, ni hérétique. Seripandi, O. S. A., comme Musso, évêque de Bitonto, O. M. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 203), en appelait aussi au témoignage des universités pour défendre l'honneur de Marie. Rome était également favorable, disait ce dernier. Toutefois, il estimait avec un certain nombre de Pères, qu'il fallait garder l'expression : *secundum legem communem.* Dans ce maintien du *statu quo* intervenaient des raisons assez différentes. Sanfelice (évêque de Cava) approuvait l'expression parce que parler de loi commune, c'est indiquer l'exception et indirectement confirmer le privilège de Marie (*Conc. Trid.*, t. v, p. 200) ; Musso (p. 202), parce que, tout en constatant qu'en fait l'opinion catholique était nettement favorable à l'Immaculée Conception, il valait mieux que le concile ne portât préjudice à aucun des deux partis. Ainsi opinaient, sans déclarer leur opinion sur le fond de la question, l'évêque de Calahorra (p. 202) et le dominicain dei Nobili (p. 200). Deux autres, les évêques de Fano (Bertano, O. P.) et de Bertinoro (Caselli, O. P., qui réunit vingt textes de Pères, de théologiens et de conciles contre l'Immaculée Conception) (*Conc. Trid.*, t. v, p. 224-226) demandaient qu'on s'en tînt aux décrets de Sixte IV. Sinon, disait Bertano, il ne fallait décider qu'après une discussion très ample. A Fonseca qui avait invoqué saint Thomas, il répondait que saint Thomas était un tout jeune homme (*puer*, Fonseca avait dit *senex*), quand il avait commenté le *Magnificat;* dans le commentaire sur le Cantique, à la fin de sa vie, il est contraire à l'Immaculée Conception (*Conc. Trid.*, t. v, p. 201). Lippomani de Vérone et Pate de Winchester suivirent Bertano... » Ce résumé de la discussion, que nous empruntons à Cavallera, p. 294-296 (la plupart des indications entre parenthèses ont été ajoutées par nous) retrace bien la physionomie du concile au sujet de l'Immaculée Conception. Il nous a paru utile de la reproduire. Le P. Cavallera présente *dei Nobili* comme dominicain. Aucune trace de cette qualité n'apparaît dans les Actes publiés par Mgr Ehses.

communen legem. En levant la séance, le cardinal del Monte conclut qu'il serait préférable, à son avis, d'ajouter au décret une déclaration formulant nettement l'exception, pour la sainte Vierge, de la loi commune. Les mots si discutés du canon firent place à la déclaration finale, que nous rapporterons plus loin.

Texte définitif.

Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ : anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum; et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., v, 12).

Si quelqu'un soutient que la prévarication d'Adam n'a été préjudiciable qu'à lui seul et non pas à sa postérité et que ce n'a été que pour lui et non pas aussi pour nous qu'il a perdu la justice et la sainteté qu'il avait reçues et dont il fut déchu; ou qu'étant souillé personnellement par le péché de désobéissance, il n'a communiqué et transmis à tout le genre humain que la mort et les peines du corps, et non pas le péché qui est la mort de l'âme; qu'il soit anathème, puisque c'est contredire à l'Apôtre, qui dit : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché, et ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché en un seul. »

Ce texte reproduit, à quelques mots près, le 2e canon du IIe concile d'Orange. Dans ce concile, on avait précisé, contre Fauste de Riez et contre le pélagianisme en général, que la faute d'Adam avait nui non seulement au premier homme, mais à tous ses descendants; et, contre le même Fauste, on avait déclaré que le mal originel consiste non seulement dans la transmission de la mort, peine du péché, mais aussi dans celle du péché, qui est la mort de l'âme. Le rappel de ces vérités était nécessaire contre les pseudo-réformateurs, mais surtout contre Zwingle qui ramenait les conséquences du péché d'Adam à la seule transmission d'un état misérable, sans transmission de culpabilité [1]. Le concile rappelle qu'il faut admettre non seulement la

1. *Diximus originalem contagionem morbum esse, non peccatum; servum nasci misera conditione, non culpa ejus qui sic nascitur, neque crimen. De peccato originali*, dans *Opera*, édit. M. Schuller et J. Schultes, Zurich, 1822-1842, t. III, p. 629. Selon Zwingle la simple inclination à pécher par amour de soi (en quoi consiste le

déchéance physique, mais encore un véritable péché, mort de l'âme, transmis avec la peine de la mort et les autres pénalités corporelles. Comme le concile d'Orange, il invoque Rom., v, 12, dans lequel, de toute évidence, il donne à *in quo omnes* le sens relatif.

Ce canon 2, comme le premier, doit être complété par ce que le concile a défini, touchant le libre arbitre, dans la session suivante, can. 1 et 5.

IV. Canon 3

Texte du 8 juin : Si quis *morbum hujus originalis peccati*, quod unum est et *in nobis propagatione* non imitatione *diffusum residet* unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires vel per aliud remedium asserit *auferri* quam per meritum unius Domini Nostri Jesu Christi, qui *Deo nos in sanguine suo reconciliavit* factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio (I Cor., I, 30), aut negat ipsum meritum *nobis* per *fidem* et baptismi sacramentum applicari, anathema sit. *Huic enim omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen ejus, omnes qui credunt in eum, neque* aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox : Ecce agnus Dei, ecce qui tollit *peccatum* mundi; et illa : Quicumque baptizati estis, Christum induistis.

Le texte de ce canon est celui qui fut le plus discuté. *Morbum* était une expression criticable, bien qu'elle fût ici corrigée par l'apposition de *peccati :* il était plus clair de parler du péché d'Adam passé en nous. Mais ici encore fallait-il marquer l'unité de ce péché par son origine : la formule définitive, *quod origine unum est*, est bien supérieure à celle du texte primitif. Mais on ignore à qui est due la modification intervenue dans tout ce début. *Nobis*, qui pouvait prêter à équivoque en ce qui concerne les baptisés, fit place à *omnibus*, sur la réclamation de l'évêque Gilles Falcetta, de Caorle. (*Conc. Trid.* t. v, p. 202.) Quelques évêques, se faisant les défenseurs de saint Thomas, demandaient qu'on prît la formule du Docteur angélique : *non imitatione sola, sed propagatione.* Le concile n'acquiesça pas à ce désir; saint Thomas d'ailleurs n'a jamais employé cette formule que lui prête l'évêque de Vaison. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 201.) (Cf. Ia-IIae, q. LXXXI, a. 1.)

Dei Nobili (p. 205) aurait voulu de plus amples explications sur la

péché héréditaire) n'entraîne pas la damnation et les païens eux-mêmes peuvent être sauvés. *Id.*, p. 633-634. — Certains Pères auraient voulu définir authentiquement le sens de Rom., v, sous la forme de l'anathématisme suivant : *quicumque negat Paulum in V cap. ad Romanos non loqui de peccato originali, A. S.*

nature même du péché originel et proposait cette formule : *non proprium voluntate aut voluntate accersita, sed contagione et vitio propaginis a parentibus contracta et tamquam inhærente in carne uniuscujusque*, comme l'explication de la présence du péché en chacun de nous. Effort inutile, puisqu'il était entendu qu'on ne toucherait pas au problème de la *nature* du péché originel.

La difficulté la plus sérieuse fut soulevée à propos du mot *fidem (per fidem et baptismum applicari)*. Comment les enfants ont-ils la foi? Et puis, n'était-ce pas favoriser l'erreur protestante? Bien des amendements furent proposés, qui tous ont été abandonnés. Celui qui a été retenu fut peut-être suggéré aux rédacteurs du décret par les *desiderata* exprimés par Filhol (*Conc. Trid.*, t. v, p. 203-204) : *per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiæ rite collatum tam adultis quam parvulis*. Les textes explicatifs de l'efficacité du mérite de Jésus-Christ furent abrégés et le passage relatif aux prophètes supprimé.

Texte définitif.

Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio* (I Cor., I, 30); aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiæ rite collatum tam adultis quam parvulis applicari, anathema sit : *quia non est aliud nomen sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act., IV, 12). Unde illa vox : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Joa., I, 29), et illa : *Quicumque baptizati estis, Christum induistis* (Gal., III, 27).

Si quelqu'un soutient que ce péché d'Adam, qui est un par son origine et qui, étant transmis à tous par génération et non par imitation, devient propre à un chacun, peut être effacé ou par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que par les mérites de l'unique médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés par son sang, s'étant fait notre justice, notre sanctification et notre rédemption; ou quiconque nie que le mérite même de Jésus-Christ soit appliqué tant aux adultes qu'aux enfants par le sacrement de baptême, conféré selon la forme et l'usage de l'Église; qu'il soit anathème. «Parce qu'il n'y a point d'autre nom sous le ciel, qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés.» Ce qui a donné lieu à cette parole: «Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde» ; et à cette autre : «Vous tous qui avez été baptisés, vous avez été revêtus de Jésus-Christ.»

Dans ce chapitre aurait dû normalement prendre place la définition du péché originel; mais le concile avait décidé de s'abstenir de trancher les controverses d'écoles. Peut-être pourrait-on dire qu'ici a été éliminée, au moins sous un certain aspect, l'explication d'Albert Pighi, que pourtant, en bonne logique, il faut substantiellement retrouver, avec des nuances très secondaires, chez Catharin, Salmeron, et plus tard, de Lugo et Kilber *(Wirceburgences)*. C'est par la formule : Inest *unicuique proprium* que le concile marqua le point vulnérable de l'opinion qui réduit le péché originel à n'être en nous qu'une imputation extrinsèque du péché d'Adam. Quoi qu'il en soit de cette opinion, il faut, pour demeurer dans la foi catholique, affirmer « l'immanence du péché originel à chaque individu, non que ce péché jaillisse de chaque volonté par un acte personnel, qui imiterait la prévarication d'Adam, mais parce qu'il est transmis par propagation héréditaire [1] ». Aussi, de nombreux théologiens modernes ont-ils essayé de corriger le défaut fondamental de la théorie, en introduisant un pacte virtuel entre Dieu et Adam, établi de la sorte chef moral et juridique de l'humanité [2]. L'hypothèse est très contestable : du moins elle préserve l'explication du reproche d'hétérodoxie. Dans les définitions que les Pères ont fournies du péché originel au cours des débats, les formules les plus accusées sont, comme chez les théologiens : *carentia justitiæ originalis*, ou *concupiscentia cum reatu*, jamais *privatio gratiæ sanctificantis*.

Ainsi : Pasquale, O. P., évêque de Motula : *est defectus originalis justitiæ* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 173).

Fonseca, évêque de Castellamare : *carentia justitiæ originalis debitæ cum debito eam habendi et indignitate carendi ea* (*Ibid.*, p. 174).

J. de Salazar, évêque de Lanciano : *carentia justitiæ originalis debitæ inesse* (*Ibid.*, p. 174).

Dans un discours plus long, l'évêque de Motula développe sa pensée : *Privatio justitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quoddam materiale; ...ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero defectus originalis justitiæ* (*Ibid.*, p. 179).

Ces quatre exemples montrent bien sur quel néant repose l'affirmation

1. Gaudel, dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Péché originel*, t. xii, col. 522 et 528-529.

2. Cf. C. Boyer, *De Deo creante*, p. 302.

de tant de théologiens contemporains que le concile de Trente aurait été le point de départ d'une « meilleure » interprétation de la doctrine thomiste en substituant « grâce » à « justice originelle ».

V. Canons 4 et 5

Texte du 8 juin : Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissione peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde *fit* consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera sed falsa intelligatur : anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod dixit Apostolus : Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Rom., v, 12), nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt : *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joa., III, 5).
Hanc fidei et sanctorum patrum normam imitando hæc sancta synodus fatetur ac declarat, in baptismate per Jesu Christi gratiam quam confert *et continet* non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id *auferri*, quod veram et propriam peccati rationem habet, *auferri scilicet*, non radi neque tantum non imputari. In *illis* enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, sed veteri [*exuto*] homine, et novo qui secundum Deum creatus est *induto* innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli [remoretur]. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, *naturæ infirmitatem ac morbum, non solum apostolicis scripturis, sed ipsa experientia docta* pariter fatetur et sentit, quæ *tamen* nocere non consentientibus non *valeat. Has peccati reliquias quas B. Paulus* aliquando peccatum *vocat* Ecclesiam catholicam numquam intellexisse quod vere *peccata sint*, sed quia ex peccato *sunt* et ad peccatum *inclinant. Nam non sic permanent in membris eorum qui renati sunt, tamquam non sit eis facta plena remissio, ubi plena fit omnium peccatorum remissio, omnibus inimicitiis interfectis quibus separabamur a Deo, sed manent in vestutate carnis tamquam superata et perempta, si non illicito consensu reviviscant et in regnum proprium revocentur. Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato.*

Primitivement le canon 4 était fort long; mais il pouvait naturellement se diviser en deux. La première partie, sur le péché originel chez les enfants, devint, sans aucun changement, le canon 4 définitif. La deuxième partie, sur l'état du baptisé par rapport à ce péché, devait, après un certain nombre d'amendements, former le nouveau canon 5.

Nous passons sous silence les multiples amendements proposés et qui n'eurent aucune suite. Il s'agissait le plus souvent d'entrer dans le domaine des discussions d'écoles et le concile s'était sévèrement interdit semblable incursion. Pour divers motifs, différents évêques demandèrent et obtinrent la suppression de *continet* à propos de la grâce *contenue* et conférée dans le baptême. Il suffit, en effet, de dire que le baptême donne la grâce. La phrase suivante souleva les objections des augustiniens et notamment de Seripandi : (Le baptême) « ôte tout ce qu'il y a véritablement et proprement de péché ». Elle fut néanmoins maintenue. Plusieurs, notamment Bonucci, général des servites, demandaient la suppression des mots : *aut tantum non imputari;* le texte fut néanmoins conservé.

Mais c'est au sujet de la concupiscence que les augustiniens présentèrent des observations. Tout d'abord certains Pères firent observer que le décret ne signale parmi les pénalités du péché originel qui subsistent encore après le baptême, que la seule concupiscence; et l'on suggérait qu'il ne serait pas inutile de mentionner, au moins d'une façon générale, les autres infirmités : *naturæ infirmitatem ac morbum* (rédaction du 8 mars envoyée aux Pères le 7 juin). Dès le 8 juin, dei Nobili présentait une modification : manere autem concupiscentiam *et omnium virium inordinationem*, de peur, disait-il, qu'on n'interprétât la doctrine de saint Augustin de la seule concupiscence charnelle. Mais les Pères décidèrent qu'il était suffisant de dire : *manere concupiscentiam vel fomitem* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 197, 205, 209).

La rédaction du 8 juin faisait appel non seulement à l'Écriture, mais encore à l'expérience pour établir la persistance des pénalités du péché originel chez les baptisés. Cet appel à l'expérience disparaît dans le texte définitif.

Enfin, utilisant une expression de saint Augustin, le décret désignait ces pénalités par *peccati reliquiæ*. La majorité des Pères était hostile à ce terme, car il pouvait être interprété comme si, même après le baptême, il subsistait encore quelque chose du péché. Bien que plusieurs membres se soient interposés pour défendre cette expression (l'évêque de Belcastro, celui d'Aquin et Seripandi), elle fut élimi-

née finalement comme obscure et dangereuse. Toute la phrase finale, tirée de saint Augustin (*De peccat. meritis et remiss.*, II, c. XXVIII; *P. L.*, t. XLIV, col. 178) tomba par le fait même. L'évêque de Fiesole semble avoir été l'instigateur de cette suppression (*Conc. Trid.*, t. V, p. 207).

L'expression : « Dieu ne hait rien dans ceux qui sont régénérés » fut l'objet d'une vive opposition. On la conserva néanmoins, mais en y ajoutant, avec saint Paul : « si toutefois ils ne vivent pas selon la chair. » L'on ne tint pas compte d'une instance, insinuant que Dieu hait la concupiscence elle-même chez les baptisés, parce qu'au dire de l'Apôtre, elle est en opposition avec la loi de Dieu, *legem in membris meis repugnantem legi Dei* (Rom., II, 23).

Textes définitifs.

Can. 4. — Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est id quod dicit Apostolus : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., v, 12), nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.

Si quelqu'un nie que les enfants nouveau-nés, même ceux qui sont nés de parents baptisés, aient besoin d'être baptisés; ou si quelqu'un reconnaissant que véritablement ils sont baptisés pour la rémission des péchés, soutient pourtant qu'ils ne tirent rien du péché originel d'Adam, qui ait besoin d'être expié par l'eau de la régénération pour obtenir la vie éternelle, d'où il s'ensuivrait que la forme du baptême « pour la rémission des péchés » serait fausse et non véritable : qu'il soit anathème. Car la parole de l'Apôtre : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché; et ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché en un seul », ne peut être entendue d'une autre manière que l'a toujours entendue l'Église catholique répandue partout.

Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis

Et c'est pour cela, et conformément à cette règle de foi, selon la tradition des apôtres, que même les petits enfants qui n'ont encore pu commettre aucun péché personnel, sont cependant vraiment baptisés

regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joa., III, 5).

pour la rémission des péchés, afin que ce qu'ils ont contracté par la génération soit lavé en eux par la régénération : Car « quiconque ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ».

On rapprochera ce canon du 2e canon du concile de Milève (XVIe de Carthage).

Trois additions ont été faites à Trente :

1° L'obligation *universelle* du baptême chrétien : *etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti*, vise très certainement l'erreur renouvelée des priscilliens par Calvin [1], s'autorisant de I Cor., VII, 14, pour nier la nécessité du baptême pour les enfants nés de parents chrétiens. L'opinion singulière de Cajétan, envisageant pour les parents chrétiens la possibilité de suppléer au baptême d'enfants encore dans le sein de la mère, n'est certainement pas envisagée ici. Les théologiens du concile s'en occuperont seulement à la question du baptême.

2° La phrase *ad vitam æternam consequendam* précise contre les pélagiens, dont Luther renouvelle l'erreur, l'identité de la « vie éternelle » et du « royaume de Dieu » [2].

3° *Ex traditione apostolorum* montre que la règle de foi dont parle le concile de Trente après celui de Carthage, repose sur une tradition divino-apostolique.

Il convient de remarquer qu'à Trente, comme à Carthage, sans le définir toutefois directement, on affirme que la génération est le moyen naturel de la propagation du péché originel. Génération humaine normale, ainsi que l'explique le c. III de la session suivante :

Can. 5. — Si quis per Jesu Christi Domini Nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem

Si quelqu'un nie que par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est conférée dans le baptême, l'offense du péché originel soit remise; ou soutient que tout ce qu'il y a proprement et véritablement de pé-

1. *Institution chrestienne*, IV, c. IV, n. 15 (*Corpus reformatorum*, t. XXXII, p. 949).

2. Voir, au XVIe concile de Carthage, le canon placé par le codex des Ballerini après le canon 2. Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. II, p. 192 (Denz.-Bannw., 102, note; Cavall., n. 843, note).

habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari; anathema sit.

In renatis enim nihil odit Deus quia *nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem* (Rom., vi, 4). qui *non secundum carnem ambulant* (Rom., viii, 1), sed *veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes* (Eph., iv, 22; Col., iii, 9), innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti [filii] effecti sunt, *heredes quidem Dei, cohæredes autem Christi* (Rom., viii, 17), ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.

Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit, quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quinimmo qui *legitime certaverit, coronabitur* (II Tim., ii, 5). Hanc concupiscentiam quam aliquando Apostolus peccatum appellat (cf. Rom., vii, 14, 17, 20), sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

ché n'est pas ôté, mais est simplement comme rasé et non imputé, qu'il soit anathème.

Car Dieu ne hait rien dans ceux qui sont régénérés, et il n'y a point de condamnation pour ceux qui sont vraiment ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme et se revêtant du nouveau qui est créé selon Dieu, sont devenus innocents, purs, sans tache et sans péché, agréables à Dieu, ses héritiers et les cohéritiers de Jésus-Christ; en sorte qu'il ne reste rien qui leur fasse obstacle pour entrer dans le ciel.

Le saint concile confesse néanmoins et reconnaît que la concupiscence ou l'inclination au péché reste pourtant dans les personnes baptisées; laquelle, ayant été laissée pour le combat et l'exercice, ne peut nuire à ceux qui ne donnent pas leur consentement, mais qui résistent avec courage par la grâce de Jésus-Christ; au contraire, la couronne est préparée pour ceux qui auront bien combattu. Mais aussi le saint concile déclare que cette concupiscence, que l'Apôtre appelle quelquefois péché, n'a jamais été entendue par l'Église catholique comme un véritable péché dans les personnes baptisées; mais qu'elle n'a été appelée du nom de péché que parce qu'elle est un effet du péché et porte au péché. Si quelqu'un est d'un sentiment contraire, qu'il soit anathème.

Dans ce canon, le concile vise directement la théorie luthérienne de la permanence du péché originel, identifié avec la concupiscence, dans l'âme du baptisé et y subsistant encore même après le baptême. Déjà, la bulle *Exsurge* avait condamné l'assertion suivante : *In puero post*

baptismum negare remanens peccatum est Paulum et Christum simul conculcare. Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. VIII, p. 738 (Denz.-Bannw., n. 742; Cavall., n. 1049). A la demande de plusieurs évêques, notamment de l'évêque de Syracuse, la vérité catholique est ici positivement rétablie. Tout d'abord, par la grâce que confère le baptême, tout ce qui proprement et véritablement possède le caractère de péché est remis et effacé [1]. On n'aborde pas ici d'une manière plus explicite la question des effets du baptême qui sera traitée en son temps. Mais il n'est pas suffisant de dire avec Luther que le péché n'est plus imputé et qu'il subsiste encore, comme rasé, dans l'âme du baptisé. Réponse directe à Luther, le concile, pour formuler la doctrine catholique, emploie les termes mêmes de saint Paul et de saint Augustin, dont Luther invoquait l'autorité pour accréditer ses erreurs.

Pour expliquer que Dieu « ne hait rien en ceux qui sont régénérés », il en appelle à plusieurs textes de l'Apôtre, et, avec saint Augustin, il enseigne que le baptême fait disparaître de l'âme tous les péchés et ne se contente pas de les « raser ». Le texte d'Augustin, auquel renvoient les actes du concile est emprunté à l'ouvrage *Contra duas epist. pelagianorum*, I, n. 26 (*P. L.*, t. XLIV, col. 562) : *auferre crimina, non radere; nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata.*

Enfin le concile précise à quel titre la concupiscence demeure chez les baptisés : elle est une matière à épreuve salutaire. Ici encore, le concile s'inspire d'Augustin (*op. cit.*, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 563). Mais, *chez les baptisés*, le concupiscence ne peut plus être appelée vraiment et proprement un péché; jamais l'Église ne l'a comprise ainsi. Si saint Paul l'appelle parfois péché, c'est qu'elle vient du péché et porte au péché.

Ainsi, d'un bout à l'autre de son enseignement « le concile se tient sur le plan de la tradition dogmatique et légifère contre l'erreur. S'il écarte la confusion de Luther entre la concupiscence comme telle et le péché originel, il ne veut nullement statuer sur ce qui constitue l'essence de ce péché. C'est pour maintenir la liberté des écoles que l'on a

1. Écho du *votum* de l'évêque de Motula (*Conc. Trid.*, t. V, p. 189) : *quia generatio unius est alterius corruptio, et quod generatur, priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes; necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quæ sunt spirituali vitæ contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc baptismum non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu pœnæ absolvit.*

ajouté sans doute, en dernier lieu, au décret primitif la petite incise *in renatis : quod vere et proprie in renatis peccatum sit.* » Par cette restriction les Pères ne définissent pas que la concupiscence est un péché avant le baptême, mais ils laissent la liberté de le penser.

« Plus tard, les augustiniens orthodoxes pourront s'autoriser légitimement de cette liberté pour maintenir l'interprétation de l'évêque d'Hippone touchant l'essence du péché originel, mais ils exagérèrent en invoquant pour leur sentiment le patronage positif du concile de Trente. Estius (*In II Sent.*, dist. XXX, q. IX) écrit : « Bien que les Pères du concile de Trente n'aient point voulu définir où est l'élément constitutif du péché originel et s'il faut le mettre dans la privation de la justice ou dans la concupiscence, pourtant, en enseignant que la concupiscence n'est pas un péché dans les baptisés, ils semblent bien avoir voulu nous laisser entendre qu'elle est un péché chez les non baptisés. » Bossuet, de son côté, écrit dans la *Défense de la Tradition* (VIII, c. XXVII) : « Le concile de Trente, en expliquant en quel sens (la concupiscence) peut être appelée *péché*, décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, *non vere et proprie*, mais c'est, dit-il, « dans les baptisés », *in renatis*, ce qui semble indiquer que, dans les autres et avant ce sacrement, c'est *un péché véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine [1]. »

Il est juste de rappeler que dans l'opinion augustinienne orthodoxe, comme dans la doctrine thomiste authentique, la concupiscence est l'élément matériel du péché d'origine ou, comme le dit Bossuet, le « sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine [2] ».

VI. Déclaration finale, relative a l'Immaculée Conception

Declarat tamen hæc ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas

Cependant le saint concile déclare que, dans ce décret qui regarde le péché originel, son intention n'est pas de comprendre la bienheureuse et immaculée vierge Marie, mère de Dieu, mais qu'il entend qu'à ce sujet

1. Gaudel, *art. cit.*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 525.
2. La première formule du décret terminait par une allusion très claire à cet enseignement d'école. Voir p. 52-53.

esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papæ Quarti, sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

les constitutions du pape Sixte IV d'heureuse mémoire, soient observées, sous les peines qui y sont portées et qu'il renouvelle.

On a vu plus haut comment, à la suite des discussions soulevées par les Pères, le cardinal del Monte avait résolu d'ajouter au texte du décret sur le péché originel une déclaration concernant l'Immaculée Conception de Marie. Cette déclaration fut lue et discutée le 14 juin. Le cardinal Pacheco insista encore pour que l'exception en faveur de la vierge Marie fût insérée au can. 2. Mais cette motion n'obtint pas la majorité, le plus grand nombre des Pères préférant s'en tenir, pour le fond, au texte de la déclaration, « bien que, selon la remarque du secrétaire Severoli, la croyance du plus grand nombre fût en faveur du privilège (*Conc. Trid.*, t. v, p. 223; cf. *Diarium*, p. 76). Le texte, à peine modifié, fut ratifié le 16 juin et promulgué le jour suivant dans la v[e] session (*Conc. Trid.*, t. v, p. 235, 238, 240). Et les constitutions de Sixte IV furent lues et nettement spécifiées : il s'agit des deux constitutions *Cum præexcelsa* et *Grave nimis*.

« C'est d'après ces documents qu'il faut déterminer la réelle portée de la déclaration émise en faveur de la Vierge au concile de Trente. Qu'on ne puisse pas y voir une définition, même implicite, du glorieux privilège, la chose est évidente, puisque les Pères ont nettement et délibérément voulu le contraire; juridiquement parlant, ils ont laissé la question dans l'état où elle était auparavant. Mais si l'on tient compte, non pas seulement du texte officiellement approuvé, mais de la pensée des membres du concile, telle qu'elle se dégage de l'ensemble des débats, on ne peut pas douter que, pour la grande majorité, l'intention de ne pas comprendre la Mère de Dieu dans le décret relatif au péché originel venait de la persuasion où ils étaient que, de fait, elle n'avait pas encouru ce péché. Par là s'explique l'interprétation donnée dans la bulle *Ineffabilis Deus :* « Par cette déclaration, les Pères du concile de Trente ont *insinué* suffisamment, eu égard aux circonstances des temps et des lieux, que la très sainte Vierge est exempte de la tache originelle, et ils ont ainsi *fait comprendre* qu'on ne saurait légitimement rien tirer, soit de l'Écriture sainte, soit de la tradition ou de l'autorité des saints Pères, qui s'oppose, en quelque façon que ce soit, à cette éminente prérogative de la Vierge [1]. »

1. X. Le Bachelet, S. J., *Dict. de théol. cath.*, art. *Immaculée Conception*, t. VII, col. 1167-1168.

Décret de réformation sur l'enseignement et la prédication[1].

Conc. Trid., t. v, p. 241-243.

(Qu'il faut instituer un enseignement de la sainte Écriture et des arts libéraux.)

1. Le même saint concile, adhérant aux pieuses constitutions des souverains pontifes et des conciles approuvés [2], s'y attachant avec affection et même y ajoutant quelque chose; afin de pourvoir à ce que le trésor des Livres sacrés, dont le Saint-Esprit a gratifié les hommes avec une si grande libéralité, ne demeure pas par négligence inutile; a établi et ordonné que dans les églises où il se trouve quelque prébende, prestimonie, gages ou enfin quelque revenu fondé et destiné aux lecteurs en sacrée théologie, les évêques, archevêques, primats et autres Ordinaires des lieux, obligent et contraignent, même par la soustraction des fruits, ceux qui possèdent ces sortes de prébendes, prestimonies ou gages, de faire les explications et les leçons de la sacrée théologie par eux-mêmes, s'ils en sont capables, sinon par quelque idoine substitut, choisi par les évêques eux-mêmes, les archevêques, primats ou autres Ordinaires des lieux. Qu'à l'avenir ces sortes de prébendes, prestimonies ou gages, ne soient donnés qu'à des personnes capables, et qui puissent par elles-mêmes s'acquitter de cet emploi; qu'autrement, toute provision soit nulle et sans effet.

2. Dans les églises métropolitaines et cathédrales, si la ville est grande et peuplée, et même dans les collégiales qui se trouvent dans quelque lieu considérable, même ne relevant d'aucun diocèse, pourvu que le clergé y soit nombreux, et s'il n'y a pas encore de ces sortes de prébendes, prestimonies ou gages établis, le saint concile ordonne que la première prébende vacante, de quelque manière que ce soit, excepté par résignation, soit et demeure réellement et de fait, dès ce moment et à perpétuité, destinée et affectée à cet emploi, pourvu néanmoins que cette prébende ne soit chargée d'aucune autre fondation incompatible avec celle-ci. Et, en cas que dans lesdites églises il n'y eût point de prébende, ou aucune du moins qui fût suffisante, le métropolitain lui-même [3], ou l'évêque, avec l'avis du chapitre, y pourvoira, de sorte qu'il y soit donné enseignement de théologie, soit par l'assignation du revenu de quelque bénéfice simple (après cependant avoir donné ordre à l'acquit des charges), soit par la contribution des bénéficiers

1. Ordinairement ce décret est divisé en deux chapitres, le second commençant au n° 9; l'édition de Mgr Ehses le donne d'un seul ensemble. Nous laissons les sous-titres de Chifflet.

2. IIIe conc. du Latran, c. 18; IVe conc. du Latran, c. 11; Hefele-Leclercq, t. v, p. 1101, 1341.

3. Cf. plus loin, sess. XXIV, *De reform.*, c. 24.

de sa ville ou de son diocèse, soit de quelque autre manière qui paraîtra plus commode. On ne devra néanmoins pour cela omettre en aucune façon les autres leçons qui se trouvent déjà établies, ou par la coutume, ou autrement.

3. Pour les églises dont le revenu annuel est faible, ou dans lesquelles il y a un si petit nombre d'ecclésiastiques et de peuple qu'on ne peut y faire commodément une leçon de théologie, il y aura au moins un maître [1] choisi par l'évêque avec l'avis du chapitre, qui enseignera gratuitement la grammaire aux clercs et aux autres écoliers pauvres, pour les mettre en état de passer ensuite à l'étude des saintes Lettres, si Dieu les y appelle. Pour cela, on assignera à ce maître de grammaire le revenu de quelque bénéfice simple, dont il jouira tant qu'effectivement il continuera d'enseigner, en sorte néanmoins que les charges et fonctions dudit bénéfice ne manquent pas d'être remplies; ou bien, on lui fera quelques appointements honnêtes et raisonnables de la mense de l'évêque ou du chapitre; ou bien l'évêque enfin trouvera quelque autre moyen en rapport avec son église et son diocèse, pour empêcher que, sous quelque prétexte que ce soit, un établissement si saint, si utile et si profitable, ne soit négligé et demeure sans exécution.

4. Dans les monastères des moines, il se fera pareillement leçon de la sainte Écriture, partout où il se pourra commodément. Si les abbés s'y rendent négligents, les évêques des lieux, comme délégués en cela du Siège apostolique, les y contraindront par les voies justes et raisonnables.

5. Dans les couvents des autres réguliers, où les études peuvent aisément se maintenir, il y aura aussi leçon de l'Écriture sainte, et les chapitres généraux ou provinciaux y destineront les maîtres les plus habiles.

6. Pour les collèges publics, où jusqu'à présent ne se font pas encore ces leçons, aussi nécessaires cependant que nobles par-dessus toutes les autres, le saint concile convie et exhorte les princes chrétiens et religieux et les républiques, afin que, par leur piété et leur charité, ils les fassent établir dans leurs États ou rétablir si, ayant été en usage, elles avaient été interrompues par négligence, et que par là ils contribuent à la défense et à l'accroissement de la foi, aussi bien qu'au maintien et à la conservation de la bonne doctrine.

7. Et afin de ne pas donner lieu à l'impiété de se répandre sous apparence de piété, le saint concile ordonne que personne ne soit employé à faire ces leçons soit en public, soit en particulier, sans avoir été premièrement examiné sur sa capacité, ses mœurs et sa bonne vie, et approuvé par l'évêque du lieu. Ce qui ne doit pas s'entendre des lecteurs qui enseignent dans les couvents des moines.

1. III[e] conc. du Latran, c. 18; IV[e] conc. du Latran, c. 11; Hefele-Leclercq, t. v, p. 1101, 1341. Cf. plus loin, sess. XXIII, *De reform.*, c. 18.

8. Les maîtres, pendant qu'ils enseigneront publiquement dans les écoles, et les écoliers, pendant qu'ils étudieront, jouiront pleinement et paisiblement de tous les privilèges accordés par le droit commun, pour la perception des fruits de leurs prébendes et bénéfices, quoique absents.

(Des prédicateurs de la parole divine et des collecteurs d'aumônes.)

9. Mais parce qu'il n'est pas moins nécessaire pour l'avantage du christianisme de prêcher l'Évangile[1] que d'en faire des leçons — et même c'est là la fonction principale des évêques, — le saint concile a déclaré et ordonné que tous les évêques, archevêques, primats et autres préposés à la conduite des églises, seront tenus et obligés de prêcher eux-mêmes le saint Évangile de Jésus-Christ, à moins d'en être légitimement empêchés.

10. Mais, s'il arrive qu'ils aient en effet quelque empêchement légitime, ils seront obligés, selon la forme prescrite au concile général (Ve du Latran), de choisir et mettre en leurs places des personnes capables de s'acquitter utilement, pour le salut des âmes, de cet emploi de la prédication. Si quelqu'un méprise cette obligation à remplir, qu'il soit soumis à un châtiment rigoureux.

11. Les archiprêtres aussi, les curés et tous ceux qui ont obtenu de quelque manière que ce soit, des églises paroissiales ou autres ayant charge d'âmes, auront soin, au moins les dimanches et les fêtes solennelles[2] de pourvoir, par eux-mêmes ou par d'autres personnes capables, s'ils n'en sont légitimement empêchés, à la nourriture spirituelle des peuples qui leur sont commis, selon leur talent et la capacité de leurs auditeurs : leur enseignant ce qui est nécessaire à tout chrétien de savoir pour être sauvé, et leur faisant connaître, brièvement et en termes faciles à saisir, les vices qu'ils doivent éviter et les vertus qu'ils doivent pratiquer pour se garantir des peines éternelles et obtenir la gloire céleste. Si quelqu'un néglige de s'en acquitter, quand même il prétendrait être exempt, par quelque raison que ce soit, de la juridiction épiscopale, et quand même les églises aussi seraient dites exemptes de quelque manière que ce puisse être, ou annexées et unies à quelque monastère situé hors du diocèse; pourvu que ces églises se trouvent dans leurs diocèses, les évêques ne doivent pas laisser d'y étendre leur soin et leur vigilance pastorale, pour que ne s'accomplisse pas la parole : *Les petits enfants ont demandé du pain, et il n'y avait personne pour leur en rompre* (Thr., IV, 4). Si donc après avoir été avertis par l'évêque, ils manquent pendant trois mois de s'acquitter de leur devoir, qu'ils y soient contraints par les censures ecclésiastiques ou par quelque autre voie, selon la volonté de l'évêque, de telle sorte même que, s'il le juge à propos, on prenne sur le revenu des bénéfices une somme convenable pour être attribuée à quelqu'un

1. Cf. plus loin, sess. XXIV, *De reform.*, c. 4.
2. V^e^ conc. du Latran, sess. XI, Hefele-Leclercq, c. 8, p. 525.

qui fasse la fonction, jusqu'à ce que le titulaire lui-même, revenant à résipiscence, s'acquitte de son propre devoir.

12. S'il se trouve des églises paroissiales soumises à des monastères qui ne soient d'aucun diocèse, au cas où les abbés et prélats réguliers seraient négligents en ce qui vient d'être dit, ils y seront contraints par les métropolitains, dans les provinces desquels les diocèses sont situés, agissant comme délégués du Siège apostolique, sans que l'exécution du présent décret puisse être empêchée ni suspendue par aucune coutume contraire, ni sous aucun prétexte d'exemption, d'appel, d'opposition, évocation ou recours, jusqu'à ce qu'un juge compétent, par procédure sommaire, et sur la seule information de la vérité de fait, en ait prononcé définitivement.

13. Les réguliers, de quelque ordre qu'ils soient, ne pourront prêcher, même dans les églises de leur ordre, sans l'approbation et la permission de leurs supérieurs et sans avoir été par eux examinés sur leur conduite, leurs mœurs et leur capacité [1]. Mais, avec cette permission, ils seront encore obligés, avant que de commencer à prêcher, de se présenter en personne aux évêques et de leur demander leur bénédiction.

14. Dans les églises qui ne sont pas de leur ordre, outre la permission de leurs supérieurs, ils seront encore tenus d'avoir celle de l'évêque [2], sans laquelle ils ne pourront en aucune façon prêcher dans les églises qui ne sont pas de leur ordre. Cette permission sera donnée gratuitement par les évêques.

15. S'il arrivait, ce qu'à Dieu ne plaise, que quelque prédicateur semât parmi le peuple des erreurs ou des scandales, soit qu'il prêchât dans un monastère de son ordre ou de quelque autre ordre que ce soit, l'évêque lui interdira la prédication. S'il prêchait des hérésies, l'évêque procédera contre lui suivant la disposition du droit ou la coutume du lieu, quand même ce prédicateur se prétendrait exempt par quelque privilège général ou particulier; auquel cas l'évêque procédera en vertu de l'autorité apostolique et comme délégué du Saint-Siège. Les évêques veilleront à ce qu'aucun prédicateur ne soit inquiété à tort ni exposé à la calomnie par suite de fausses informations ou autrement et n'ait aucun sujet de se plaindre d'eux.

16. A l'égard de ceux qui, étant réguliers de nom, vivent pourtant hors de leurs cloîtres et de l'obédience de leurs religions, comme aussi à l'égard des prêtres séculiers (à moins qu'ils ne soient connus, comme recommandables par leurs mœurs et leur doctrine), quelques prétendus privilèges qu'ils puissent prétexter, les évêques se garderont de leur permettre de prêcher dans leur ville ou leur diocèse, avant d'avoir consulté là-dessus le Siège apostolique, de qui vraisemblablement de tels privilèges n'ont pas

1. V[e] conc. du Latran, sess. IX, c. 1; Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 525.
2. Cf. plus loin, sess. XXIV, *De reform.*, c. 4.

été extorqués par des indignes, sauf les cas où la vérité aurait pu être dissimulée en exposant quelque mensonge.

17. Ceux qui recueillent des aumônes, qu'on nomme vulgairement quêteurs, de quelque condition qu'ils soient, ne doivent entreprendre de prêcher, ni par eux-mêmes, ni par autrui. Ceux qui contreviendraient en seront absolument empêchés par les évêques et Ordinaires des lieux, par toutes voies convenables et nonobstant tous privilèges[1].

1. IVe conc. du Latran, c. 62; Hefele-Leclercq, t. v, p. 1381-1382. Cf. plus loin sess. XXI, *De reform.*, c. 9.

CHAPITRE IV

SESSION VI[1]

LA JUSTIFICATION

Peu de textes conciliaires ont été aussi longuement et aussi soigneusement préparés que le décret sur la justification.

Nous en diviserons l'exposé de la manière suivante : 1° Discussions préalables sur les trois états ; 2° Les trois projets du décret ; 3° Brève analyse du décret ; 4° Texte et commentaire des chapitres ; 5° Texte et commentaire des canons.

I. — Les discussions préalables.

I. Articles proposés aux théologiens. — Le lundi 21 juin 1546, sous la présidence du second président, Marcel Cervino, cardinal de Sainte-Croix, les légats proposent aux Pères de Trente d'aborder le sujet de la justification. Article assez difficile, déclare le cardinal-président, et qui n'a jamais été décidé dans aucun autre concile (*Conc. Trid.*, t. v, p. 257). Aussi certains Pères inclinaient à attendre l'arrivée d'un plus grand nombre d'évêques (*Ibid.*, t. x, p. 532). Mais ils se rendirent aux raisons des légats et adoptèrent le plan proposé (*Ibid.*, t. v, p. 257-260).

Très sagement, l'évêque de Belcastro demanda, pour qu'on ne se perdît pas en discussions inutiles, que la question fût soumise à des spécialistes. Le cardinal Cervino décida qu'on entendrait les théologiens sur certains articles : *ante omnia theologi minores audientur quibus aliqui articuli proponentur hanc materiam comprehendentes* (*Ibid.*, t. v, p. 260). Ces articles furent au nombre de six :

1. *Quid sit ipsa justificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per « justificari hominem »?*

2. *Quæ sint causæ justificationis, hoc est quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis?*

1. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 293-359.

3. *Quomodo intelligendum sit « justificari hominem per fidem »?*

4. *An et quomodo opera faciant ad justificationem ante et post; idem de sacramentis?*

5. *Declaratur, quid præcedat, quid comitetur, quid sequatur ipsam justificationem.*

6. *Quibus auctoritatibus scripturæ aut sacrorum conciliorum aut sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea, quæ statuenda erunt, fulciantur.*

En même temps, vu l'importance exceptionnelle de la question, les légats demandaient au pape de faire étudier ces problèmes, à Rome, par les théologiens pontificaux (*Ibid.*, t. x, p. 532).

Les consulteurs conciliaires tinrent six séances, du 22 au 28 juin. Trente-trois docteurs de tous ordres y prirent part. Les Actes nous ont conservé intégralement les mémoires du jésuite Salmeron et du franciscain Antoine de Pignerol, ce dernier d'inspiration scotiste (*Ibid.*, t. v, p. 265-272; 275-277).

Bien que l'ensemble des réponses ait été concordant, on peut cependant noter, chez certains théologiens, des tendances plus ou moins apparentées aux doctrines luthériennes : « Deux augustiniens, Grégoire Perfetto de Padoue et Aurélius de Roccacontrata, soutenus par le dominicain Grégoire de Sienne et le servite Laurent Mazochi, se distinguèrent des autres en soutenant que le libre arbitre ne concourt à la justification que *mere passive* et semblèrent en conséquence diminuer le mérite des œuvres. *Qui non satis videntur catholice loqui*, note Massarelli. Le dominicain Jean d'Udine se joignit à eux pour dire que « la foi nous justifie, parce que nous sommes justifiés quand nous croyons fermement recevoir la rémission de nos péchés par les mérites du Christ » (*Ibid.*, t. v, p. 280) [1].

Toutefois la discussion, à laquelle beaucoup d'évêques avaient assisté, paraissait aux légats propre à jeter une grande lumière dans l'esprit des prélats appelés à se prononcer sur la question.

II. UN PROGRAMME : LES TROIS ÉTATS. — Dès le 30 juin, les légats proposèrent au concile un programme en trois points, répondant aux trois états dans lesquels l'homme peut être considéré :

1° *Les trois états.*

a) Le *premier état* est celui de l'homme qui, d'infidèle devient fidèle, c'est-à-dire accède à la foi. Et, dans cet état, il convient d'examiner tout

1. J. Rivière, dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Justification*, t. VIII, col. 2166. — Voir la *Summa sententiarum theologorum*, dans les Actes (*Conc. Trid.*, t. v, p. 279-281).

le processus de la justification. Comment les mérites de Jésus-Christ, notre Sauveur, lui sont-ils appliqués? Quelle est ici l'action divine? Que requiert-elle du côté de l'homme? Les œuvres concourent-elles, et comment, à cette justification? Qu'est-ce que la justification elle-même et comment faut-il comprendre que l'homme est justifié par la foi? Et enfin, toutes autres questions se rapportant au sujet.

b) Le *second état* concerne l'homme déjà justifié. Comment peut-il et doit-il conserver la justification reçue et, par une application fidèle, y progresser? Comment celui qui renaît à l'espérance de la gloire des enfants de Dieu est-il mis finalement en possession de cette gloire?

c) Le *troisième état* est celui de l'homme qui, après la justification, retombe dans le péché. Comment peut-il ressusciter, de façon que les mérites du Christ lui soient de nouveau appliqués et que de nouveau il soit justifié? Et en quoi cette justification diffère-t-elle de la première et lui ressemble-t-elle?

2° *Les erreurs.* — Suivait une liste d'erreurs concernant les trois états.

a) Concernant le premier état :

1. Natura nostra post Adæ peccatum propriis viribus, etiam gratia non præventa neque adjuta potest se disponere, acquirere et mereri justitiam apud Deum.

Après le péché d'Adam, notre nature, par ses seules forces et même sans être ni prévenue ni aidée par la grâce, peut se disposer à la justice, l'acquérir et la mériter près de Dieu.

2. Post Adæ peccatum liberum arbitrium est res de solo titulo, immo titulus sine re.

Après le péché d'Adam, le libre arbitre est chose consistant uniquement dans le nom, ou mieux un titre sans réalité.

3. Propriis viribus justificamur et omnia peccata vitare possumus et præcepta implere et perseverare et gloriam mereri absque hoc, quod gratia Dei cooperante egeamus, nisi forte ut facienda cognoscamus vel cognita facilius exsequamur.

Par nos propres forces, nous sommes justifiés et nous pouvons et éviter tous les péchés et observer les préceptes et mériter la gloire, sans que nous ayons besoin de la coopération de la grâce, sinon peut-être pour connaître ce que nous devons faire, et pour accomplir plus facilement le devoir connu.

4. Deum quidem solum incipere justificationis opus, et nos solos illud perficere.

Dieu seul commence l'œuvre de notre justification; mais c'est nous seuls qui l'achevons.

5. Sola opinione de Deo, et dolore, etiam sine fide posse hominem ad justificationem disponi.

Avec la simple idée de Dieu et la douleur (de sa faute), l'homme, même sans la foi, peut se disposer à la justification.

6. In justificationis negotio solum

Dans l'œuvre de la justification,

Deum omnia operari, nobis nihil cooperantibus, sed mere passive habentibus.

Dieu seul opère tout : nous n'avons pas à coopérer, mais simplement à demeurer passifs.

7. Ante caritatem justificamur sola fide, qua credimus vel confidimus vel sentimus nobis dimissa peccata per justitiam Christi, nobis licet injustis imputatam, et justitiam aliam inhærentem non habentibus.

Avant d'avoir la charité, nous sommes justifiés par la foi seule, par laquelle nous croyons ou avons confiance ou sentons que nos péchés sont remis par la justice du Christ à nous imputée malgré notre propre injustice, et sans qu'une autre justice inhérente soit en notre possession.

8. In peccatore justificando dolor vel timor vel amor non faciunt nec disponunt ad justitiam, et omnis talis conatus ante remissionem peccatorum et gratiam peccatum est damnabile; nec ante remissionem posse hominem vel votum gratiæ habere.

Pour justifier le pécheur, la douleur, la crainte ou l'amour sont inopérants et ne disposent pas à la justice. Tout effort en ce sens, avant la rémission des péchés et la grâce, est un péché condamnable. Avant la rémission de ses fautes, le pécheur ne peut même pas avoir le désir de la grâce.

9. In baptismate sola fides est, quæ reddit hominem justum, ipso baptismate nihil juvante.

Dans le baptême, c'est la foi seule qui rend l'homme juste, sans que le baptême y aide en quoi que ce soit.

b) Concernant le deuxième état :

1. Justificatus potest sine Dei auxilio speciali perseverare et vitare omnia peccata, etiam venialia.

L'homme justifié peut, sans un secours spécial de Dieu, persévérer et éviter tous les péchés, même véniels.

2. Quod justificatus non potest justitiam amittere.

L'homme justifié ne peut perdre la justice.

3. Quod in justificato adulto maneant etiam peccata actualia, licet non imputentur.

Dans l'homme justifié adulte demeurent même les péchés actuels, bien que ces péchés ne lui soient pas imputés.

4. Quod justificatus non tenetur implere præcepta, maxime perfectus, et quod promissio gloriæ in evangelio fit absolute credenti, et non sub conditione servandi mandata.

L'homme justifié n'est pas tenu d'observer les préceptes, surtout s'il est parfait : la promesse de la gloire, dans l'évangile, est faite au croyant d'une manière absolue et non sous la condition de garder les commandements.

5. Quod omnia opera justificati sint peccata et infernum mereantur.

Toutes les œuvres de l'homme justifié sont des péchés et méritent l'enfer.

6. Quod opera omnia spe gloriæ vel metu pœnæ æternæ facta sint mala.

Toutes les œuvres accomplies dans l'espoir de la gloire ou par crainte de la peine éternelle sont mauvaises.

7. Quod opera bona sequentia justitiam eam tantum significant, non justificant, id est justitiæ augmentum mereantur.

Toutes les bonnes œuvres postérieures à la justification ne font que la signifier; elles ne justifient pas, c'est-à-dire ne méritent pas un accroissement de justice.

8. Quod opera justi non merentur vitam æternam.

Les œuvres du juste ne méritent pas la vie éternelle.

9. Quod justificatus tenetur credere se esse in gratia et sibi non imputari peccata, et se esse prædestinatum.

L'homme justifié est tenu de croire qu'il est dans la grâce, que ses péchés ne lui sont pas imputés et qu'il est prédestiné.

c) Concernant le troisième état:

1. Præparatio ad dolorem est superflua et mala.

S'exciter à la douleur (de ses péchés) est superflu et mal.

2. Confessio non est necessaria, vel in voto, et peccatum non delet; sed remissio peccati datur soli fidei, qua credit quis, se esse absolutum. Fidem autem vel credulitatem, vel fiduciam intelligunt.

La confession n'est pas nécessaire, même simplement en désir, et elle n'efface pas le péché. Mais la rémission du péché est accordée à la seule foi, par laquelle quelqu'un se croit absous. Par cette foi, ils entendent ou crédulité ou confiance.

3. Quod nunquam in tali peccato remaneat obligatio ad satisfactionem per pœnam temporalem, culpa et pœna æterna remissis; et per hoc nihil valere indulgentias neque esse purgatorium post hanc vitam, neque valere suffragia pro defunctis. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 281-282.)

En un tel pécheur ne demeure jamais aucune obligation de satisfaire par une peine temporelle, après la rémission de la faute et de la peine éternelle. Aussi les indulgences sont de nulle valeur; après cette vie, il n'y a pas de purgatoire et les suffrages pour les défunts n'ont aucune efficacité.

Approuvé à la réunion générale du 30 juin, ce programme fut aussitôt mis en délibération. Tous les prélats durent donner leur avis individuellement : beaucoup se contentèrent de souscrire d'un mot aux avis plus motivés fournis par les prélats théologiens : ceux-ci lurent des déclarations écrites, plus ou moins étendues.

III. Délibérations des Pères. — 1° *Sur le premier état.* — Les délibérations sur le premier état durèrent du 5 au 13 juillet. Parmi les communications doctrinales les plus importantes, il faut citer celles de l'archevêque de Matera, le 5; de l'évêque de Feltre, le 6; de l'évêque de Vaison et de l'évêque de Motula, le 7; de Seripandi, le 13. Dans cette dernière communication, très remarquée, on sent déjà la tendance de l'orateur, fervent augustinien, réduisant la part de l'homme au profit de la grâce (*Conc. Trid.*, t. v, p. 337 sq.).

« Dieu prévient l'homme par sa grâce, illuminant et mouvant son esprit, non seulement intérieurement, mais extérieurement par la parole prêchée. Cf. Rom., x, 14-17. Cette parole condamne l'infidélité, l'impiété et l'injustice de l'homme; elle offre la justification et la rémission des péchés par le Christ. L'homme consent à cet appel, à cette grâce prévenante. A ce consentement succède la foi, par laquelle l'homme considère les promesses de Dieu concernant le Christ; il y adhère fermement, croyant que le mérite du Christ lui est appliqué par la miséricorde divine. Considérant ensuite sa vie passée, l'homme déteste ses péchés et, renaissant à la grâce gratuitement par le sacrement de baptême, il est justifié par Dieu, non pas seulement en raison de la justice du Christ à lui imputée, mais par la grâce inhérente qui lui est donnée, infusée et lui devient propre, en sorte que par elle, il devient juste. Dans l'infusion de cette grâce les péchés lui sont remis; l'esprit est renouvelé par l'Esprit-Saint et la charité est répandue dans le cœur de l'homme. Et, par cette grâce, non seulement les péchés passés sont enlevés, l'esprit est renouvelé, mais l'infirmité de l'homme trouve dans le secours de l'Esprit-Saint une aide pour observer les commandements [1]. »

Sur les divers points particuliers, la discussion des Pères peut se résumer ainsi :

1. Comment les mérites du Christ sont-ils appliqués aux hommes? — Les mérites sont appliqués par la grâce, reçue en suite de la foi (Eph., ii, 8), grâce et foi accompagnées de l'espérance et de la charité (I Cor., xiii, 2), quoiqu'une foi très ardente, vive et fervente, puisse mériter la grâce avant le baptême, comme on le lit aux Actes des apôtres, x, 1 sq., au sujet de Corneille. La grâce est ainsi appliquée par un double sacrement : à l'intérieur par la foi; à l'extérieur par le sacrement de la foi, le baptême (Rom., iii, 22; Marc., xvi, 16).

2. Quelle est l'action de Dieu? — Toute la discussion porte sur

1. Résumé, traduit textuellement des Actes, de la déclaration de l'évêque de Syracuse (*Conc. Trid.*, t. v, p. 320). Nous citons cette déclaration qui contient en germe la déclaration conciliaire du c. vi.

l'affirmation d'un certain nombre de points : motion de la grâce prévenante (Apoc., III, 20; Ps., LVIII, 11), par laquelle Dieu nous appelle, nous meut, nous attire; sans cette motion et ce secours, nous ne pouvons rien faire (Joa., XV, 5; VI, 44); infusion de la foi et de la grâce sanctifiante, en raison des mérites du Christ (Rom., III, 24); aussi la foi est-elle dite don de Dieu (Eph., II, 8); rémission des péchés (Matth., IX, 2) et renouvellement de l'homme intérieur (Tit., III, 5); secours nécessaires à l'accomplissement de la loi (Joa., XV, 5). Mais il faut compter aussi, du côté du Christ, le mérite de sa passion (Joa., II, 2).

3. Quelle est la participation de l'homme? — Les adultes accueillent l'appel de la grâce et, ainsi aidés de cette grâce, se disposent aux grâces subséquentes et à la grâce de la justification. Cette disposition de l'homme comporte trois éléments : croire aux articles de la foi; renoncer aux péchés par la pénitence; désirer accomplir et se proposer d'accomplir les préceptes divins. C'est là la bonne disposition au baptême, instrument établi pour nous appliquer les mérites du Christ et nous communiquer la grâce qui nous rend agréables à Dieu. Les textes invoqués sont : Prov., I, 24; Act., VII, 51; Heb., XXI, 6; Act., II, 38; avec une citation de saint Augustin (en réalité de Gennade de Marseille) apportée par l'évêque de Feltre dans sa dissertation (*Conc. Trid.*, t. V, p. 298), citation empruntée au *De eccl. dogmatibus*, c. XXI (*P. L.*, t. XLII, col. 1217).

Dans l'analyse de ces dispositions de l'homme, certains orateurs font intervenir, dans le renoncement aux péchés par la pénitence, le commencement d'amour de Dieu joint à la détestation des péchés. On note aussi que, si l'homme ne peut faire de lui-même aucun bien (II Cor., III, 5), normalement son consentement à la grâce excitante et prévenante reste libre.

4. Quel est le rôle des bonnes œuvres dans la justification? — Par rapport à la première justification, les bonnes œuvres précédentes ne sont qu'une préparation et une disposition à la foi et à la grâce dérivant de la foi : c'est en ce sens qu'il nous faut comprendre que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. De plus, les bonnes œuvres font que Dieu ne permet pas que ceux qui les accomplissent demeurent plus longtemps dans les ténèbres et les erreurs. On a sur ce point l'exemple du centurion Corneille (Act., X, 4). Dans la justification seconde, les bonnes œuvres méritent un accroissement de grâce et la vie éternelle (*Conc. Trid.*, t. V, p. 339, note b). Dieu ne peut pas ne pas rémunérer de telles actions (cf. Joa., VI, 45).

A noter deux assertions assez discordantes : d'une part, les bonnes œuvres font ce que Dieu fait lui-même, en prévenant, en accompagnant, en suivant la justification : sans elles, la foi ne produit aucun effet salutaire; d'autre part, avant la justification, les bonnes œuvres ne font absolument rien dans l'âme et n'y apportent aucune disposition; toute la préparation à la justification doit être attribuée à la bonté et à la miséricorde divines. La première assertion semble devoir être rapportée à l'évêque de Calahorra et à l'abbé Isidore, du Mont-Cassin (*Conc. Trid.*, t. v, p. 330). La seconde, minimisant le rôle de l'homme, fut soutenue par San Felice, évêque de Cava, et par Contarini, neveu du cardinal, évêque de Bellune (*Ibid.*, p. 296, 325).

5. Qu'est-ce que la justification elle-même? — Les formules sont nombreuses, mais en somme assez peu variées : production de la justice dans l'âme; passage de l'état de péché à l'état de justice; rémission des péchés et consommation des bonnes œuvres; rémission des péchés avec infusion de la grâce; réalisation dans l'âme de l'état de justice; Dieu produisant par son action dans l'âme, la justice, etc. On trouve aussi des formules d'une saveur plus augustinienne : imputation de la justice de Dieu par le Christ. D'autres distinguent un aspect actif : infusion de la grâce, et un aspect passif : libération des péchés et acquisition de cette grâce.

Brièvement : la justification est « la grâce de Dieu, par laquelle quelqu'un d'injuste devient juste ».

6. Justification par la foi. — De multiples explications sont proposées :

Les œuvres qui sont accomplies avant la justification ne font que disposer l'âme; mais toute la force de la justification est située dans la foi, laquelle détermine l'homme à croire aux vérités et aux promesses révélées et, avant tout, à cette vérité que la justification de l'impie se fait par la grâce de Dieu et les mérites de la passion de son Fils.

La foi justifie, mais elle n'est pas seule; il faut qu'elle soit informée par l'espérance et la charité.

La foi est la première disposition à la justification.

La foi est le commencement et le fondement de toute justification : sans elle, impossible de plaire à Dieu.

La foi est la première porte et le fondement de la justice : aussi l'Apôtre l'appelle-t-il *substantia rerum sperandarum* (Heb., II, 1).

Les œuvres précédant la justification ne font que préparer; la foi mérite.

La foi justifie, car c'est par elle que l'homme atteint la justice du Christ qui lui est donnée.

La foi justifie, non qu'elle nous mérite la justification; mais parce que, par elle, nous connaissons la miséricorde et la grâce divine qui nous renouvellent.

Les autres formules reviennent à ces formules essentielles. On note cependant, à plusieurs reprises, qu'il s'agit de la foi actuelle et de la foi habituelle [1].

Le 15 juillet, le concile désigna quatre membres, pour rédiger le décret de la justification : les archevêques et évêques d'Armagh, d'Accia, de Belcastro et de Bitonto, ce dernier capucin.

2° *Sur le deuxième état.* — Les communications les plus intéressantes sur ce second point furent celles des évêques de Sinigaglia, de Cambrai, de Cava [2], le 17 juillet; de Calahorra, le 21; de Seripandi et du général des carmes, le 23.

Le deuxième état, on s'en souvient, concerne la persévérance et le progrès dans l'état de justification. C'est la question de la persévérance dans la justice et de la persévérance finale.

Les réponses des Pères sont ici assez prolixes et il faut faire quelque effort pour en dégager les lignes doctrinales maîtresses. On peut les grouper sous six chefs :

1. La persévérance dans la justice implique tout d'abord l'absence de péché, c'est-à-dire l'observation des commandements. Les textes invoqués sont : Jac., I, 21 sq.; II, 8 sq., etc.; Matth., VII, 24; Rom., II, 13; Ps., XIV, 1; Joa., V, 29; Matth., V, 20, etc.

2. Possibilité pour le juste de persévérer et, par conséquent, d'éviter le péché mortel, avec le secours de la grâce, en s'exerçant dans les œuvres de charité et dans l'obéissance aux préceptes de Dieu. Cette assertion, fondée sur de multiples textes scripturaires : I Joa., V, 3; Ez., II, 9; I Joa., II, 5; Ps., CXVIII, 34, 73; Apoc., III, 11; II Cor., VI, 1; Phil., I, 6; Rom., V, 10; Eccl., XV, 16, etc. Tous ces textes n'ont pas la même valeur démonstrative et plusieurs sont accommodés au sujet. Parmi les textes conciliaires, les Pères citent volontiers le IIe concile d'Orange, can. 5, 7 (Denz.-Bannw., n. 178, 180; Cavall., n. 853).

3. L'accroissement de la justice se réalise en nous par l'exercice de la foi, la pratique des bonnes œuvres, la prière, la réception des sacrements : II Cor., IX, 8; Apoc., XXII, 11; IIe conc. d'Orange, can. cités.

1. La *Summa sententiarum* dont nous donnons ici le résumé se trouve *Conc. Trid.*, t. V, p. 337-340.

2. C'est ici que s'intercale l'incident burlesque entre l'évêque de Cava et celui de Chiros, le premier se croyant injurié par le second et s'étant précipité sur lui, lui arrachant des poils de sa barbe. Ce fut une grave affaire...

4. Les bonnes œuvres accomplies sous l'influence de la foi et de la grâce sont méritoires de la vie éternelle : Tit., II, 12 sq.; Joa., V, 29; II Tim., IV, 7. Mais sous cette formule, adoptée de tous, se rencontrent les divergences d'écoles que nous aurons à signaler plus loin, en étudiant l'élaboration du décret sur le mérite des bonnes œuvres.

5. Enfin, la persévérance finale est indiquée d'un mot dans un paragraphe intitulé : *Quomodo renatus in spem gloriæ filiorum Dei tandem ipsam gloriam consequatur.* Le fait de la persévérance finale est énoncé à propos de Matth., x, 22. Mais, dans cette première discussion, les Pères ne paraissent pas avoir abordé le point spécial propre à la grâce de la persévérance finale, grand don de Dieu. Ils se contentent d'affirmer que la pratique des bonnes œuvres jusqu'à l'instant de la mort, mérite la vie éternelle [1].

D'autres discussions seront nécessaires pour préciser davantage la doctrine catholique de la persévérance finale.

3° *Sur le troisième état.* — Il s'agit de savoir, si le juste retombe dans le péché, comment il peut encore ressusciter à la vie de la grâce et de nouveau être justifié et profiter de l'application des mérites de Jésus-Christ.

Quatre assertions principales semblent bien résumer la pensée des Pères :

1. Possibilité, pour le juste tombé dans le péché, de ressusciter à la vie de la grâce, avec le secours de la grâce divine dans le sacrement de pénitence. Textes invoqués : II Par., VII, 14; Luc., XV (l'enfant prodigue) et IVe conc. du Latran (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1202). La grâce et le libre arbitre y concourent.

2. Nécessité de recourir aux bonnes œuvres, après le sacrement de pénitence, pour satisfaire aux peines temporelles qui restent à expier soit en ce monde, soit dans l'autre. Apoc., II, 4, 5.

3. Dans le sacrement de pénitence, la grâce est l'élément formel de la résurrection du pécheur. Rom., III, 24. La pénitence, c'est-à-dire la détestation du péché et la confession qui l'accompagne, sont une disposition à la justification. Cette disposition, incluant seulement le désir de la confession, peut justifier le pécheur de ses fautes, *ut plurimum.* Ps., XXXI, 5. Quand la disposition n'est pas, par elle-même, assez parfaite pour produire, avec la grâce divine, la justification, elle le fait dans le sacrement de pénitence.

1. La *Summa sententiarum* dont on a ici le résumé se lit *Conc. Trid.*, t. V, p. 378-381.

4. Dans la justification, en raison d'une disposition parfaite, les mérites du Christ sont appliqués au pécheur *ex sola misericordia;* dans le sacrement de pénitence, *ex pacto, quod Deus pepigit cum Ecclesia :* Dieu les applique alors au nom de la justice qu'il doit, non au pécheur, mais à lui-même.

Ces quatre points précisés, les Pères exposent ensuite *en quoi la seconde justification diffère de la première* et *en quoi elle lui ressemble.*

Multiples sont les *différences :* la justification première s'acquiert par le sacrement de baptême; la justification seconde, par le sacrement de pénitence. Dans la première est remise toute la faute et toute la peine temporelle et éternelle; dans la seconde, la faute et la peine éternelle sont remises, mais pas toujours toute la peine temporelle qui reste à expier soit en ce monde, soit dans l'autre au purgatoire. Dans la première, en fait de pénitence, est requise simplement la douleur des péchés commis; dans la seconde, la pénitence est faite de grands gémissements, douleurs et souffrances. On peut ici rappeler la parole du Christ : *noli amplius peccare, ne deterius aliquid tibi contingat* (Joa., v, 14). Avant le baptême, les pécheurs sont moins responsables que ceux qui, étant déjà justifiés, ne craignent pas de contrister l'Esprit-Saint et de violer le temple de Dieu, eux qui pouvaient, s'ils le voulaient, s'ils l'avaient voulu, persévérer avec la grâce de Dieu!

On note également que la première justification ne requiert pas en soi l'usage de la raison, mais bien la seconde: que le baptême ne saurait être réitéré tandis que la pénitence se réitère.

La *ressemblance* consiste en ce que dans l'une et dans l'autre justification est requise la grâce qui meut et aide l'âme; est requis notre consentement; dans l'une et l'autre sont appliqués les mérites du Christ et nous devenons justes et fils de Dieu; dans l'une et dans l'autre, la justification est réalisée en suite d'une institution divine *(ex pacto)* et par le moyen d'un sacrement; dans l'une et dans l'autre se rencontre la charité avec le propos des bonnes œuvres et la haine du péché.

Plusieurs autorités conciliaires et pontificales sont invoquées, notamment le II[e] concile d'Orange, can. 2, 5, 7, 14, 18; le concile de Milève et le concile africain sous Boniface I[er]; l'*Indiculus gratiæ* de Célestin I[er] et l'autorité « des autres saints Pères, dont l'énumération serait trop longue [1]. » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 381-383.)

1. La *Summa sententiarum*, *Conc. Trid.*, t. v, p. 381-383.

On juge ensuite que tous les articles erronés relevés ci-dessus, appartenant à Pélage ou à Wicleff, *ou déduits de leurs erreurs*, sont tous dignes d'être condamnés : leur condamnation ne ferait que continuer l'œuvre du concile de Constance et celle des anciens conciles qui ont condamné Pélage.

II. — Les trois projets du décret.

Avant d'arriver à sa forme actuelle, le décret sur la justification est passé par trois rédactions successives [1].

I. La première rédaction. — Elle est l'œuvre de la commission des quatre évêques avec le concours des théologiens choisis par elle parmi les meilleurs (*Conc. Trid.*, t. x, p. 565, 569). Le principal de ces théologiens fut André Véga [2].

Le texte distribué aux Pères, le 24 juillet, comprenait 21 petits chapitres, dont les trois premiers revêtent la forme déclarative et les dix-huit autres procèdent par anathèmes, suivis d'arguments théologiques et scripturaires, à la façon de l'ancien concile de Milève (Carthage). Ce projet suit de très près la liste des vingt-deux propositions dressée par les légats en date du 30 juin. La discussion du texte fut remise jusqu'au mois d'août. La discussion occupa les congrégations des 13, 17, 28 août (*Conc. Trid.*, t. v, p. 402-419).

Le projet fut assez maltraité. Déjà quelques théologiens avaient fait des remarques de détail (*Conc. Trid.*, t. v, p. 392-394). Mais presque tous les Pères en critiquèrent la forme, trouvée par eux longue et obscure. Quelques-uns y signalaient des superfluités ; ils y voyaient trop de raisonnements, pas assez de décisions. L'évêque de Sinigaglia demande que les canons soient rédigés *in modum decisionis, non persuasionis* (*Ibid.*, p. 403). L'évêque de Bertinoro : *Non placent tot rationes, quia Spiritus Sanctus determinat dogmata, non rationes* (*Ibid.*, p. 404). Pas de raisons dans les canons, appuie l'évêque d'Agde, mais la suprême autorité du concile.

1. Il serait beaucoup trop long — et fastidieux — de reproduire les différents textes successifs. La vraie science théologique n'y aurait d'ailleurs aucun profit. Nous suivrons ici l'excellent résumé que M. Rivière a fait des discussions tridentines sur la justification, dans son article *Justification* du *Dictionnaire de théol. cath.*

2. Cf. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekreten*, Paderborn, 1909, p. 103.

Profitant de ces hésitations, les évêques du parti impérial cherchèrent à faire traîner les choses en longueur. L'évêque de Saint-Marc désirait revenir sur la liste des erreurs. Le cardinal de Jaen voulait connaître les raisons des commissaires. Le cardinal Pole lui-même demandait qu'on prît du temps (*Ibid.*, t. x, p. 630-632). Mais le cardinal del Monte conclut la discussion en promettant un nouveau texte, amendé conformément aux censures des Pères (*Ibid.*, t. v, p. 410), où l'on trouverait moyen d'ajouter, sur la certitude de la grâce, une formule propre à donner satisfaction à tous.

II. La deuxième rédaction. — Le carcinal Cervino prit alors l'affaire en main et confia la rédaction du second projet à Seripandi. Le général des augustins a raconté les vicissitudes de sa collaboration (*Conc. Trid.*, t. ii, p. 428-432). Cervino lui demandait, dès le 24 juillet, de rédiger un décret *De justificatione* selon les vues qu'il lui exprima. Le texte fut prêt le 11 août : il est publié dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 821-828. Une seconde rédaction, avec quelques modifications de détail, fut présentée le 19 (*Ibid.*, p. 828-833). Mais, pendant ce temps, Cervino consultait également d'autres théologiens et, à l'aide des éléments qu'on lui fournit, rédigea un nouveau texte, qui fut soumis, dès les premiers jours de septembre, à divers évêques et théologiens importants (*Ibid.*, t. i, p. 571). Ce texte fut envoyé à Rome le 22 (*Ibid.*, t. x, p. 660) et soumis au concile le 23 (*Ibid.*, t. v, p. 420-430). Tout le monde le loua de prime abord, sauf Seripandi qui ne reconnut pas son œuvre. Le général des augustins présenta même des observations au cardinal.

Ce deuxième projet restera à la base du projet définitif. A la différence du premier, il sépare nettement l'exposition positive, en onze petits chapitres, et la condamnation des erreurs, en 21 canons qui suivaient (*Ibid.*, t. v, p. 420-430). Discuté par les théologiens réunis en congrégations les 27-29 septembre (p. 431-442), il fut soumis aux observations des Pères dans les assemblées générales des 1-2, 5-9, 11-12 octobre. Les diverses observations faites portent sur des détails de fond ou de forme et faisaient sentir le besoin d'une rédaction encore plus courte et plus claire. Les deux points les plus discutés étaient la justice imputée et la certitude de la grâce. Les dissertations des théologiens occupent dans l'édition Ehses de la page 523 à la page 633. La déclaration de Laynez (p. 619-629) est particulièrement développée et intéressante. En bref : trente-deux théologiens opinèrent que la justice inhérente suffisait à la justification sans nouvelle imputa-

tion de la justice du Christ. Cinq seulement, dont trois de l'ordre des ermites de Saint-Augustin déclarèrent que la justice inhérente était insuffisante et que l'imputation de la justice du Christ était indispensable. Vingt et un furent d'avis que l'homme justifié peut, en certains cas, connaître avec la certitude de la foi qu'il est en état de grâce; mais quatorze affirmèrent qu'en aucun cas cette certitude n'était possible. Toute la controverse, on le voit, fut en somme limitée à la certitude de la foi. Deux théologiens seulement restèrent indécis. Seripandi observe avec une certaine amertume que la justice imputative était rejetée par la presque totalité des théologiens tandis que le grand nombre favorisait l'opinion tenant la certitude de l'état de grâce (*Ibid.*, t. II, p. 431).

Tenant compte de ces discussions, on se remit à un troisième projet, lequel d'ailleurs ne fut qu'un remaniement du second.

III. La troisième rédaction. — Le 25 octobre, Cervino demandait à Seripandi de se remettre à l'ouvrage en tenant compte des suggestions qui lui en paraissaient dignes et d'écarter d'un mot les autres. Seripandi, avec le concours de Massarelli, acheva le travail pour le 31 octobre (*Conc. Trid.*, t. II, p. 430; t. I, p. 581-583). Le texte en est inséré dans *Ibid.*, t. V, p. 510-523. A ce texte, Cervino fit encore subir un certain nombre de retouches (*Ibid.*, t. I, p. 583). Seripandi exprima sa surprise de trouver, une fois de plus, son projet déformé *et quoad materiam et quoad formam*. Cervino lui répondit qu'il avait dû donner satisfaction à certaines réclamations du cardinal del Monte.

Le nouveau projet avait seize chapitres, quelques-uns du précédent ayant été dédoublés, et précédés chacun d'un titre qui en marquait l'objet. Les canons étaient au nombre de trente et un (*Conc. Trid.*, t. V, p. 634-641).

La discussion générale s'ouvrit le 9 novembre et occupa 14 séances jusqu'au 1er décembre (p. 642-685). Les 26 et 27 novembre, Seripandi fit une longue intervention en faveur de la double justification (p. 666-675). Pour mener à bien ce travail, la commission des quatre membres reprit enfin ses travaux, classa les critiques formulées par les Pères en trois catégories suivant leur gravité : neuf observations parurent assez sérieuses pour devoir retenir l'attention de l'assemblée, qui en délibéra du 3 au 6 décembre (p. 685-691). Du 7 au 16 elle aborda l'examen des chapitres et canons réformés (691-723). Trois ou quatre points plus délicats furent laissés au jugement des prélats et remis à de nouvelles assemblées qui s'en occupèrent fin décembre et commencement jan-

vier (724-778). De ce travail minutieux, dont nous dirons plus loin, en exposant le texte conciliaire définitif, les lignes principales, sortit le projet définitif avec deux canons nouveaux, soit en tout 33. Deux suprêmes séances eurent lieu les 11 et 12 janvier, et la proclamation solennelle du décret fut fixée pour le lendemain.

III. — Brève analyse du décret.

Le décret se présente, après un petit préambule en guise d'introduction, avec seize chapitres, suivis de trente-trois canons. Ceux-ci, comme l'indique expressément le concile, ne font que reprendre ou compléter sous une forme négative le contenu de ceux-là. On se souvient que cette forme avait été adoptée après le rejet du premier projet. L'exposé doctrinal nécessiterait donc un rapprochement entre chapitres doctrinaux et canons. Malgré cette exigence de la logique, nous nous en tiendrons, en reproduisant les textes, à l'ordre suivi par le concile.

I. Le préambule. — Il indique brièvement l'esprit dans lequel a été rédigé le décret. Le corps même du décret, fidèle à l'inspiration primitive dictée par les légats au début de la discussion doctrinale (les trois états de la justification) se rapporte : 1° à la première justification; 2° à la seconde et à la troisième justifications, c'est-à-dire au développement de la grâce reçue et à la récupération de la grâce perdue.

II. Première justification (c. i-ix). — Un premier chapitre expose les conditions négatives de la justification, en traitant, sur les pas de saint Paul, *de naturæ et legis ad justificandos homines imbecillitate.* A cette impuissance remédie la rédemption qui nous vient du Christ. Cette condition positive de notre justification fait l'objet des chapitres ii et iii, soit d'abord le principe ou la mission du Rédempteur : *De dispensatione et mysterio adventus Christi* (c. ii), puis l'application à l'homme de l'œuvre rédemptrice : *Qui per Christum justificantur* (c. iii). A la suite de ces considérations préliminaires arrive logiquement la notion générale de justification, dont Col., i, 12-14 fournit les éléments : *Insinuatur descriptio justificationis impii et modus ejus in statu gratiæ* (c. iv). Les trois premiers canons, contre les erreurs pélagiennes ou semi-pélagiennes, affirment l'insuffisance de la nature et la nécessité de la grâce (can. 1-3).

La genèse de la justification est étudiée dans les chapitres v et vi.

Quoique la justification soit un fruit de la grâce, il y a place pour l'effort par lequel l'homme doit s'y préparer. De cette préparation, le concile affirme d'abord le fait : *De necessitate præparationis ad justificationem in adultis et unde sit* (c. v). Puis, il en décrit le mode et esquisse le schéma psychologique de la conversion : *modus præparationis* (c. vi). A cette section correspondent six canons (4-9), condamnant les erreurs protestantes sur le libre arbitre, sur la valeur des œuvres qu'il produit, sur la justification par la foi seule.

Ensuite est étudiée la nature de la justification elle-même. Le concile lui consacre un long chapitre où, après quelques mots de définition plus précise, il en marque les *causes*, l'*essence* et les *effets : Quid sit justificatio impii et quæ ejus causæ* (c. vii). Un chapitre complémentaire, sorte d'appendice apologétique au précédent explique comment il faut entendre les mots de saint Paul, dont les protestants abusaient au profit de leur thèse : *Justitia Dei per fidem... gratis* (Rom., iii, 22, 24). *Quomodo intelligatur, impium per fidem et gratis justificari* (c. viii). En regard de ces affirmations, cinq canons (10-14) réprouvant le système des novateurs sur la foi justifiante et la justice imputée.

Enfin cette première partie du décret se clôt sur la condamnation d'une conséquence que les protestants tiraient de leur système : la certitude absolue que le chrétien possède de sa justification. Le concile écarte cette « vaine assurance » et marque les limites dans lesquelles notre confiance peut et doit se tenir. D'où le c. ix : *Contra inanem hæreticorum fiduciam* et les trois canons (15-17) correspondants.

III. Deuxième et troisième justifications (c. x-xv). — Il s'agit, on le sait, de l'accroissement de notre justification et de la récupération de la grâce perdue.

Sur le *premier point*, le décret comporte trois chapitres. Notre vie surnaturelle n'est jamais tellement parfaite qu'elle ne puisse grandir encore. De même qu'il appartient à l'homme, avec le secours de la grâce, de se préparer à la justification, de même est-il en mesure et en devoir, avec le même secours, de la développer. Le fait et les conditions de ce développement sont l'objet du c. x : *De acceptæ justificationis incremento.*

Le moyen de progresser est avant tout la pratique de la loi divine : aussi le concile s'explique-t-il sur les commandements divins, que les protestants donnaient volontiers comme impossibles ou superflus : *De observatione mandatorum deque illius necessitate et possibilitate*

(c. xi). Cette vie morale soulève les deux problèmes connexes de la prédestination et de la persévérance finale. Le concile tient à protéger le mystère de l'une et de l'autre contre toute « présomption téméraire » : *prædestinationis temerariam præsumptionem cavendam esse* (c. xii); *De perseverantiæ munere* (c. xiii). Dans les canons correspondants, les erreurs protestantes sur la prédestination et la persévérance (can. 15-17) ont été rapprochées des erreurs concernant la certitude initiale de la justification (can. 14). Les can. 18-21 rejettent les erreurs relatives à l'observation des commandements divins et enfin les canons 22-26 anathématisent les erreurs sur la valeur des œuvres morales qui sont le moyen d'obtenir la persévérance finale et de réaliser notre accroissement spirituel.

Sur le *second point*, récupération de la justification perdue, le décret ne comporte que deux chapitres (c. xiv-xv). Souvent, au lieu du progrès, c'est la déchéance. Aussi le concile ajoute-t-il le moyen de retrouver la grâce perdue par le péché : *De lapsis et eorum reparatione* (c. xiv). Mais ce chapitre ne sera qu'une simple esquisse de la doctrine sur la pénitence, qui fera l'objet de la xiv[e] session. Le concile ne fait ici que la toucher en quelques mots, afin d'écarter la conception protestante qui solidarise tellement la foi et la justification qu'on ne perdrait jamais l'une sans l'autre : ce qui lui permet de distinguer, dans l'édifice de la vie surnaturelle, le plan de la foi et celui de la grâce : *Quolibet mortali peccato amitti gratiam, sed non fidem* (c. xv). Quatre canons reprennent ces doctrines, les deux premiers (can. 27-28) sanctionnant la condamnation de l'erreur précitée, les deux autres (can. 29-30) condamnant l'erreur qui porte atteinte au principe même de la récupération de la grâce.

IV. Conclusion. — Elle vise les fruits de la justification (c. xvi) : *De fructu justificationis, hoc est de merito bonorum operum deque ipsius meriti ratione.* La doctrine du mérite est présentée comme le couronnement de toute la foi catholique en matière de justification. Le concile y affirme, dans la perspective du terme final, la collaboration de Dieu et de l'homme, loi de toute vie surnaturelle pour l'humanité régénérée dans le Christ. Les canons 31 et 32 condamnent les objections et préjugés protestants contre le mérite.

Telle est, conclut le décret, « la doctrine catholique en matière de justification », *quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, justificari non poterit*, déclare une formule finale imitée du symbole d'Athanase. Le dernier canon couvre cette doctrine contre toute attaque d'ensemble.

IV. — Texte et commentaire des chapitres.

Procœmium.

Cum hoc tempore non sine multarum animarum jactura et gravi ecclesiasticæ unitatis detrimento, erronea quædam disseminata sit de justificatione doctrina, — ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Ecclesiæ tranquillitatem et animarum salutem, sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea, nomine sanctissimi in Christo patris et Dni nostri Dni Pauli divina providentia papæ tertii, reverendissimis Dnis, Dnis Joanne Maria episcopo Prænestino, de Monte, et Marcello, tit. S. Crucis in Hierusalem presbytero, S. R. E. cardinalibus et apostolicis de latere legatis [1] — exponere intendit omnibus Christifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam *sol justitiæ* (Lam., IV, 2). Christus Jesus, fidei nostræ auctor et consummator (Heb., XII, 2) docuit, apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, prædicare aut docere, quam præsenti decreto statuitur ac declaratur.

Préambule.

Attendu qu'en ce temps, pour la perte de beaucoup d'âmes et au grave détriment de l'unité ecclésiastique, une doctrine erronée de la justification a été répandue, — pour l'honneur et la gloire du Dieu tout-puissant, pour la paix de l'Église et le salut des âmes, le saint concile œcuménique et général de Trente, légitimement réuni dans le Saint-Esprit, présidé au nom de notre très saint père et seigneur dans le Christ, Paul, par la divine Providence troisième pape du nom, par les très révérends seigneurs Jean-Marie del Monte, évêque de Palestrina, et Marcel, prêtre du titre de Sainte-Croix de Jérusalem, cardinaux de la sainte Église romaine et légats apostoliques *a latere* — se propose d'exposer à tous les fidèles du Christ la vraie et saine doctrine de cette justification même, que le Christ-Jésus, soleil de justice, auteur et consommateur de notre foi, a enseignée, que les apôtres ont transmise et que l'Église catholique, sous l'action du Saint-Esprit, a toujours conservée, en interdisant sévèrement que personne désormais ose croire, prêcher ou enseigner autrement qu'il est décidé et déclaré dans le présent décret.

Le concile précise ici l'occasion, le but et l'objet du décret. L'occasion, c'est l'erreur protestante et les ravages qu'elle a causés dans

1. La légation du cardinal Pole avait pris fin le 27 octobre 1546, le cardinal s'étant retiré à Padoue pour raison de santé. (*Conc. Trid.*, t. V, p. 633.)

l'Église. Le but, c'est comme toujours, la gloire de Dieu et le salut des âmes. L'objet sera la proclamation de la doctrine traditionnelle que l'Église tient de son fondateur.

L'autorité doctrinale du décret et son caractère définitif sont déjà affirmés, puisque le concile, non content d'exposer la vraie doctrine, ajoute l'interdiction de manifester ou de professer une autre conception. Il s'agit donc d'une définition de foi.

Chapitre I

De l'impuissance de la nature et de la loi pour justifier les hommes.

Primum declarat sancta synodus ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent, facti immundi (Is., LXIV, 6) et (ut Apostolus inquit) *natura filii iræ* (Eph., II, 3), quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati (Rom., VI, 3) et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.

Le saint concile déclare premièrement que, pour entendre correctement et exactement la doctrine de la justification, il faut que chacun reconnaisse et confesse que, tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam et étant devenus impurs et, comme le dit l'Apôtre, « enfants de colère par nature », comme il a été exposé dans le Décret sur le péché originel, ils étaient à ce point esclaves du péché et sous la puissance du diable et de la mort, que non seulement les Gentils n'avaient pas le pouvoir de s'en délivrer ni de se relever par les forces de la nature, mais les Juifs eux-mêmes ne le pouvaient pas par la lettre de la loi de Moïse, quoique en eux le libre arbitre ne fût pas éteint, mais seulement diminué et incliné au mal.

Chapitre II

De la conduite de Dieu dans le mystère de l'avènement de Jésus-Christ.

Quo factum est, ut cœlestis Pater, *Pater misericordiarum et Deus totius*

D'où il est arrivé que le Père céleste, « Père des miséricordes et

consolationis (II Cor., I, 3) Christum Jesum Filium suum, et ante Legem et Legis tempore multis sanctis patribus declaratum ac promissum, cum venit beata illa *plenitudo temporis* (Gal., IV, 4), ad homines miserit, ut et Judæos *qui sub lege erant, redimeret* (Gal., IV, 5), et gentes, quæ non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent (Rom., IX, 30), atque omnes adoptionem filiorum reciperent (Gal., IV, 5). Hunc *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius* (Rom., III, 25), *pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi* (I Joa., II, 2).

Dieu de toute consolation », qui, même avant la Loi, avait promis son Fils Jésus-Christ et, du temps de la Loi, s'en était déclaré à de nombreux Pères, l'a enfin envoyé aux hommes, quand arriva cette bienheureuse « plénitude des temps », afin de « racheter les Juifs qui étaient sous la loi », et de faire parvenir à la justice les Gentils qui ne la recherchaient point, et qu'ainsi tous fussent rendus ses enfants adoptifs. C'est lui « que Dieu a établi propitiation par la foi en son sang, pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux de tout le monde. »

Chapitre III

Quels sont ceux qui sont justifiés par Jésus-Christ?

Verum etsi ille *pro omnibus mortuus est* (II Cor., V, 15), non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant : ita nisi in Christo renascerentur, numquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio Apostolus gratias nos semper agere hortatur *Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum, transtulitque in regnum Filii dilectionis suæ, in quo habemus redemp-*

Mais, bien qu' «il soit mort pour tous », tous néanmoins ne reçoivent pas le bénéfice de sa mort, mais ceux-là seuls auxquels le mérite de sa passion est communiqué. Car en effet, de même que les hommes ne naîtraient pas injustes et coupables, s'ils ne naissaient engendrés de la race d'Adam, puisque c'est en raison de cette propagation par Adam qu'ils contractent, dès leur conception, leur propre injustice : de même, s'ils ne renaissaient en Jésus-Christ, jamais ils ne seraient justifiés, puisque c'est par cette renaissance que la grâce, qui les justifie, leur est accordée par le mérite de sa passion. Pour ce bienfait, l'Apôtre nous exhorte à rendre sans cesse grâces au Père, « qui nous a faits dignes d'avoir notre part à l'héritage des

tionem et remissionem peccatorum (Col., I, 12-14).

saints dans la lumière, qui nous a arrachés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume du Fils de sa dilection, en qui nous avons la rédemption par son sang », la rémission des péchés.

Aucune observation particulière n'est à faire sur ces trois chapitres. Un mot seulement doit être relevé dans le c. III : « Les hommes, y lit-on, ne naîtraient pas injustes et coupables, s'ils ne naissaient engendrés de la race d'Adam. » De toute évidence, le concile n'entend pas dirimer ici la question controversée entre théologiens : si Adam n'avait pas péché, toute sa descendance eût-elle été confirmée en grâce? On affirme simplement ce fait : si Adam n'avait pas péché, ses descendants ne naîtraient pas dans l'ordre *actuel* du péché originel, *contracté en raison de leur conception même dans la race d'Adam.*

CHAPITRE IV

Description sommaire de la justification de l'impie. Son mode sous la loi de la grâce.

Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei (Rom., VIII, 23), per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum; quæ quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest, sicut scriptum est (Joa., III. 5) : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ces paroles montrent que la justification de l'impie est la translation de cet état dans lequel l'homme naît enfant du premier Adam, à l'état de la grâce et de l'adoption des fils de Dieu, par le second Adam, Jésus-Christ notre Sauveur. Depuis la promulgation de l'évangile, cette translation ne peut se faire sans le bain de la régénération, suivant ce qui est écrit : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

Deux indications sommaires dans ce chapitre. Tout d'abord, la description de la justification par la comparaison des deux états de l'homme, l'état de péché par suite de la naissance dans la race du premier Adam, l'état de grâce par l'adoption de l'homme dans la race du nouvel Adam, Jésus-Christ. Ensuite, indication du mode selon

lequel se réalise le passage d'un état à l'autre : le baptême, effectivement reçu, ou tout au moins reçu en désir. Une incise laisse entendre qu'avant l'évangile il existait d'autres moyens de justification, puisque le mode de translation par le bain de la régénération n'existe que depuis la promulgation de l'Évangile.

Dans cet aperçu sommaire, le concile laisse de côté la question de fait, de savoir si, effectivement, l'évangile est aujourd'hui partout promulgué de façon à rendre partout le baptême nécessaire de nécessité de moyen. On sait que quelques rares théologiens, Perrone notamment, ont émis un doute à ce sujet.

Chapitre v

De la nécessité pour les adultes de se préparer à la justification et d'où elle procède.

Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur (Zach., I, 3) : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, libertatis nostræ admonemur; cum respondemus (Thr., V, 21) : *Converte nos Domine ad te, et conver-*

En outre, le saint concile déclare que le commencement de la justification chez les adultes doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans cet appel qu'ils reçoivent sans aucun mérite de leur part, de telle sorte que, détournés de Dieu par leurs péchés, au moyen de sa grâce excitante et adjuvante, ils se disposent à se tourner vers leur propre justification en consentant et coopérant librement à cette même grâce. Ainsi Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit de telle façon que l'homme lui-même ne reste pas absolument inerte sous le coup de cette inspiration, car il peut aussi bien la repousser, et que cependant sans la grâce de Dieu il ne peut se mouvoir vers la justice devant Lui par le libre effort de sa volonté. Donc, quand on lit dans l'Écriture : « Convertissez-vous vers moi, et je me

temur, Dei nos gratia præveniri confitemur.

tournerai vers vous », nous sommes instruits de la part faite à notre liberté. Quand nous répondons : « Tournez-vous vers nous, Seigneur, et nous nous convertirons », nous confessons que la grâce divine nous doit prévenir.

Ce chapitre rappelle, d'une part, contre tout semi-pélagianisme, l'initiative de la grâce divine; d'autre part, contre les protestants, il affirme la possibilité et la nécessité de notre libre coopération. Chacun des deux aspects trouve un texte scripturaire qui l'appuie.

L'initiative de la grâce ne pouvait faire difficulté près des Pères du concile. De même que jadis le concile d'Orange avait rapporté à Dieu l'*initium fidei*, de même ici le concile de Trente rapporte à Dieu l'*initium justificationis.* On note l'introduction, dans le texte conciliaire, des expressions : grâce *prévenante*, grâce *excitante*, depuis longtemps en usage chez les théologiens.

Le concours de l'homme souleva plus de difficultés. Quelques théologiens, par un augustinisme mal compris, avaient réduit la part de notre liberté. Dans les discussions préalables, quatre théologiens soutinrent que notre libre arbitre est totalement passif et ne concourt pas activement à notre justification (*Conc. Trid.*, t. v, p. 280). Ils étaient cependant loin de la conception protestante, puisque leurs déclarations (p. 263-264) considèrent les œuvres de l'homme sinon comme nécessaires, du moins comme disposition à la justification, encore qu'on ne puisse parler ici de dispositions dans l'ordre de l'efficience. Au cours des débats, l'archevêque de Sienne, Piccolomini, attribua au Christ seul tout ce qui concerne la justification. Il en fut mal noté auprès de la majorité des Pères (*Conc. Trid.*, t. I, p. 86; t. v, p. 286).

L'accord une fois réalisé sur le fond, la rédaction du chapitre fut facile. Le texte actuel, à peine ébauché dans le projet du mois de juillet, est déjà presque acquis dans celui du 23 septembre (c. VI), qui suit, en le modifiant heureusement, le projet de Seripandi (*Conc. Trid.*, t. v, p. 387, 422, 829). Les changements survenus n'intéressent guère que la forme : troisième personne du pluriel au lieu de la première; suppression de quelques pléonasmes; et, pour écarter l'erreur protestante, au lieu de l'image un peu forte : *tamquam exinanime quoddam organum*, la formule plus philosophique et plus atténuée : *ita ut... neque homo nihil omnino agat.* Le seul détail qui touche un peu le fond est, à la dernière ligne, l'addition des deux mots *coram illo* (primitive-

ment *coram Deo*). Proposée à la séance du 23 novembre par Le Jay, procureur du cardinal d'Augsbourg (*Conc. Trid.*, t. v, p. 658, 681), elle était encore discutée le 7 décembre, parce qu'elle paraissait exclure les œuvres moralement bonnes et le mérite de convenance précédant la justification. Mais le 9, l'assemblée s'y montrait acquise (*Ibid.*, p. 695).

D'ailleurs, le concile s'est tenu avec précaution dans le domaine des principes certains. Il affirme la nécessité de la grâce, mais ne précise pas son mode d'efficacité; il proclame la possibilité et l'obligation de notre libre concours, donc la valeur de nos œuvres préparatoires à la justification, mais, malgré l'avis de la majorité des théologiens (*Conc. Trid.*, t. v, p. 280), il évite de prononcer qu'elles constituent un mérite *de congruo*. Il écarta même un canon primitivement prévu pour condamner la doctrine selon laquelle nos œuvres antérieures pourraient mériter vraiment et proprement la justification devant Dieu : *Si quis impium quibuscumque suis operibus præcedentibus dixerit posse proprie et vere justificationem mereri coram Deo, ita ut illis debeatur gratia ipsa justificationis, A. S.* (can. 6; *Conc. Trid.*, t. v, p. 426).

Chapitre vi

Mode de la préparation.

Disponuntur autem ad ipsam justitiam dum, excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes (Rom., x, 17), libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis a Deo justificari impium *per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu* (Rom., III, 24), et, dum, peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium

Or ils se disposent à la justice en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié « par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » ; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement, ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et commencent à l'aimer comme source de toute justice; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs

aliquod et detestationem, hoc est per eam pænitentiam quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

péchés dans une sorte de sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence, qu'il faut faire avant le baptême et qu'enfin, ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins.

De hac dispositione scriptum est : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est et quod inquirentibus se remunerator sit* (Heb., XI, 6); et : *Confide, filii, remittuntur tibi peccata tua* (Matth., IX, 2), et : *Timor Domini expellit peccatum* (Eccli., I, 27), et : *Pænitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus Sancti* (Act., II, 38), et : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare quæcumque mandavi vobis* (Matth., XXVIII, 19-20); denique : *Præparate corda vestra Domino* (I Reg., VII, 3).

De cette disposition, il est écrit : « Il faut que celui qui approche de Dieu croie qu'Il est et qu'Il récompense ceux qui le cherchent »; et encore : « Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis »; et encore : « La crainte du Seigneur chasse le péché »; et encore : « Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint »; et encore : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé »; et enfin : « Préparez vos cœurs au Seigneur. »

Ce chapitre analyse le mouvement qui ramène vers Dieu la volonté du pécheur. Nous y trouvons décrite la marche psychologique où, sous l'action antécédente et concomitante de la grâce, l'âme du pécheur franchit progressivement les étapes suivantes : foi en Dieu et en ses promesses, spécialement en la grâce rédemptrice; sentiment du péché et crainte salutaire de la justice divine, espérance en la miséricorde de Dieu et commencement d'amour; détestation du péché par une sincère pénitence; bon propos de recevoir le baptême et de mener une vie nouvelle conforme aux commandements divins. Toute cette analyse est finalement appuyée sur des autorités scripturaires, dont on remarquera la dernière, empruntée à Samuel, dans le Ier livre des Rois.

Du texte de notre chapitre, complété par le can. 9, *deux* vérités dogmatiques découlent : l'insuffisance de la foi, la nécessité d'œuvres préparatoires à la justification.

Dans le chapitre doctrinal, les Pères ne parlent pas encore de l'*insuffisance de la foi;* mais ils rétablissent le rôle véritable de la foi et marquent expressément qu'il s'agit de la foi théologique qui adhère aux vérités révélées et, partant, à la justification par la grâce divine, et non de cette foi-confiance mystique, la *fides fiducialis* des protestants, dont s'approchait la conception de certains Pères du concile, notamment de l'évêque de Cava et de Contarini, neveu du cardinal et évêque de Bellune. Thomas San Felice, évêque de Cava, s'exprimait ainsi :

« Après que Dieu a éclairé notre intelligence, qu'il a rectifié notre volonté et qu'il nous a donné cette foi vivante qui entraîne avec elle l'espérance et la charité, il n'attend pas, pour nous justifier, que nous fassions un acte d'espoir ou d'amour. Dès que l'intelligence s'est ouverte par la foi au mystère de la Rédemption et que la volonté s'est, par la foi, persuadée de la miséricorde divine au point de n'en plus pouvoir douter, aussitôt les péchés sont remis et l'âme est rétablie dans la grâce de Dieu... Cela se fait en dernier lieu par la foi, soit parce qu'il n'appartient pas à l'espérance ni à la charité qui accompagnent toujours cette foi de percevoir la miséricorde et la justice de Dieu..., soit parce qu'il a plu au Dieu tout-puissant de nous prévenir de ses dons... L'impie est donc justifié par la foi seule. » (Séance du 6 juillet, *Conc. Trid.*, t. v, p. 295.)

De son côté, Contarini, à la séance du 10, se fit le défenseur des mêmes idées : « Nos œuvres, faites en dehors de la justification, sont de nul poids. » En bref : tout ce qui regarde notre disposition au salut doit être laissé à la bonté et à la miséricorde divines. Il suffit à l'homme d'avoir cette foi vivante dont la charité est l'annexe : *jam enim factus est fidelis et justus ex eo, quia donum Dei fidem accepit, per quam fidem applicantur ei merita Christi salvatoris nostri, nullis consideratis operibus legis* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 325). Quelques jours après, l'orateur crut devoir se disculper du reproche d'hérésie que quelques membres du concile avaient cru pouvoir formuler (*Ibid.*, p. 364).

L'assemblée crut donc nécessaire d'indiquer le rôle des *œuvres préparatoires à la justification* et d'énumérer les principales. Préparée par Seripandi, la première ébauche de notre texte était déjà constituée dans le projet du 23 septembre (*Conc. Trid.*, t. v, p. 422). Il fut retouché dans les séances du 10, du 13, du 14 décembre (p. 695-698, 704-708), des 8 et 9 janvier (p. 763, 776). Les substantifs *per fidem per spem*, prévus tout d'abord, furent remplacés par les participes *credentes*, *sperantes*, qui ont l'avantage de ne pas préjuger de l'existence

des vertus infuses. On avait écrit que le pécheur est justifié *a Deo solo : solo* fut supprimé comme équivoque. Le texte *per odium aliquod* qu'on lit dans le texte définitif était primitivement *per odium : aliquod* fut ajouté pour sauvegarder l'attrition. Par contre, un passage contesté sur la crainte de l'enfer et son rôle dans la vie morale fut remplacé par la formule plus atténuée : *quo* (timore) *utiliter concutiuntur*. Enfin, après maintes discussions, on convint de faire précéder l'espérance par la crainte (*Ibid.*, p. 704-705, 708).

Thomistes et scotistes s'affrontèrent plus sérieusement sur la question de l'amour naturel de Dieu : aussi le commencement d'amour de Dieu mentionné dans le projet du 23 septembre avait disparu dans les projets du 31 octobre (p. 511) et du 5 novembre (p. 636). Il fut rétabli le 10 décembre, mais, comme on le voit dans le texte définitif, il n'y est question que d'un amour ébauché, *diligere incipiunt*, et on évite de parler d'un amour *super omnia*. Le concile entendait demeurer ainsi au-dessus des querelles d'écoles.

De la psychologie de la conversion, le concile n'a voulu donner ici qu'une sorte de type abstrait, lequel n'est pas nécessairement réalisé sous la forme proposée. Sur ce fait, nous avons le témoignage explicite de Véga, *Tridentini decreti de justificatione expositio*, p. 89.

Chapitre vii

Qu'est-ce que la justification et quelles en sont les causes ?

Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit hæres *secundum spem vitæ æternæ* (Tit., III, 7).

Cette disposition ou préparation est suivie de la justification ellemême, qui ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, par quoi l'homme d'injuste devient juste et d'ennemi ami, pour être héritier « selon l'espérance, de la vie éternelle ».

Hujus justificationis causæ sunt : finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita æterna; efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit

De cette justification, voici les causes : cause finale, la gloire de Dieu et du Christ et la vie éternelle. Cause efficiente, le Dieu de miséri-

(I Cor., vi, 11) et sanctificat, signans et ungens (II Cor., i, 21-22) *Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ* (Eph., i, 13-14); meritoria autem dilectissimus unigenitus suus Dominus noster Jesus-Christus, qui cum essemus inimici (Rom., xv, 10), *propter nimiam caritatem, qua dilexit nos* (Eph., ii, 4) sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit; instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contingit justificatio. Demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ (Eph., iv, 23), et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus (I Joa., iii, 1), justitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (I Cor., xii, 11) et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

corde qui nous purifie et sanctifie gratuitement, par le sceau et l'onction « de l'Esprit-Saint, promis par les Écritures et gage de notre héritage ». Cause méritoire, son très cher Fils unique Notre-Seigneur, qui, bien que nous fussions ses ennemis, « par l'amour extrême dont il nous a aimés » et par sa passion très sainte sur la Croix, nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu son Père. Cause instrumentale, le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans laquelle personne n'a jamais obtenu la justification. Enfin, l'unique cause formelle est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire dont il nous gratifie pour nous renouveler dans l'intérieur de notre âme : par elle non seulement nous sommes nommés justes, mais nous le sommes réellement, recevant en nous la justice, chacun selon sa mesure, selon le partage que l'Esprit-Saint en fait à chacun comme il lui plaît et selon la disposition propre et la coopération de chacun.

Quamquam enim nemo possit esse justus nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur (Rom., v. 5) in cordibus eorum qui justificantur atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur : fidem, spem

Quoique, en effet, personne ne puisse être juste que par la communication des mérites de la passion de N.-S. Jésus-Christ, ceci se produit, dans cette justification du pécheur, de telle façon que, par le mérite de cette très sainte passion, grâce à l'Esprit-Saint, la charité de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés et leur devient inhérente. D'où il suit que, dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même

et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse (Jac., II, 17, 20), et in Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere neque præputium, sed fidem, quæ per caritatem operatur (Gal., v, 6; VI, 15). Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam æternam præstantem, quam sine spe et caritate fides præstare non potest. Unde et statim verbum Christi audiunt : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Math., XIX, 17). Itaque veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam (Luc., XV, 22), pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Jesum illis donatam, candidam et immaculatam jubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini nostri Jesu Christi et habeant vitam æternam *(Rit. romanum)*.

temps, par Jésus-Christ auquel il est inséré, tous ces dons infus : la foi, l'espérance et la charité. Car si l'espérance et la charité ne se joignent pas à la foi, la foi ne nous unit pas parfaitement à Jésus et ne nous rend pas membres vivants de son corps.

C'est pourquoi il est très vrai d'affirmer que la foi, sans les œuvres, est morte et inutile et qu'en Jésus ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien, mais la foi qui opère par la charité. C'est cette foi que les catéchumènes, selon la tradition apostolique, demandent à l'Église avant de recevoir le baptême, quand ils demandent la foi qui donne la vie éternelle, que la foi, dépourvue d'espérance et de charité, ne saurait seule donner. Aussi leur répond-on immédiatement la parole du Christ : « Si vous voulez entrer dans la vie éternelle, gardez les commandements. » Aussi, recevant la justice chrétienne et véritable, première robe qui leur est donnée par Jésus-Christ, au lieu de celle qu'Adam, par sa désobéissance, a perdue pour lui et pour nous, reçoivent-ils le commandement de la conserver blanche et sans tache, pour la présenter devant le tribunal de N.-S. J.-C. et obtenir la vie éternelle.

Ce chapitre débute par une définition sommaire de la justification, préparée seulement dans le troisième projet du décret (*Conc. Trid.*, t. v, p. 636) en quelques mots qui furent développés dans la suite, à la demande de l'archevêque de Torres (Sassari) (p. 644, 681). Elle exprime en substance le concept catholique qu'il convient d'opposer au système protestant : la justification n'est pas seulement quelque chose de négatif, la rémission des péchés; mais elle est une rénovation positive de tout notre état spirituel. On a déjà rencontré au c. IV une indication en ce sens.

Les observations formulées sur ce texte général furent de pure forme rédactionnelle. La séance du 11 décembre (*Conc. Trid.*, t. v, p. 700-701) suffit à résoudre toutes difficultés. La formule définitive est construite de manière à ne préjuger aucune opinion d'école, par exemple sur le rapport de la grâce et des dons, sur la relation logique entre la rémission des péchés et l'infusion de la grâce. Les mots : *per voluntariam susceptionem*, au dire de Véga, furent expressément introduits contre l'assertion luthérienne que les adultes peuvent être justifiés, même s'ils ne le veulent pas et s'y opposent [1].

Mais le concile ne s'en tint pas à cette idée générale : il situe le concept de justification dans l'ensemble du champ dogmatique, en exposant les causes de la justification, c'est-à-dire les divers agents qui interviennent, à divers points de vue, pour la réaliser. Dès le début des discussions sur la justification, les légats avaient interrogé les théologiens sur ces causes (*Conc. Trid.*, t. v, p. 251). De nombreuses réponses avaient été fournies, mais elles n'entreront dans la rédaction du décret que par Seripandi qui leur fait une place dans son projet personnel (p. 512). C'est de là que le texte sur les causes de la justification est passé dans le projet officiel du 5 novembre (p. 536). Depuis, il ne reçut que des retouches presque insignifiantes. Certains voulaient y faire entrer la foi, qui leur paraissait être un commencement de cause formelle et plus qu'une simple disposition. A un autre point de vue, on discuta pour savoir si « la gloire du Christ » devait y figurer au titre de cause finale. Aux séances des 23 et 28 décembre, on régla toutes ces propositions dans le sens du décret définitif (p. 737-743).

Jusqu'ici le concile ne touche qu'au cadre général de la justification; mais voici qu'il s'attache à la question si controversée, non seulement par les protestants, mais encore chez les catholiques, de la *cause formelle* ou essence de la justification.

Chez les catholiques, tout le monde entendait enseigner, contre les protestants, une justification *effective* du pécheur. Massarelli résume les dispositions unanimement concordantes des théologiens (séances du 22 au 28 juillet) dans les termes suivants : *Quoad nomen justificatio idem est quod justifactio, justificari idem quod justum fieri coram Deo; quoad rem autem justificatio est remissio peccatorum per gratiam* (*Conc.*

1. Cf. Hefner, *op. cit.*, p. 52. Dans ce passage du concile de Trente les théologiens trouvent déjà la doctrine de l'Église relative à la nécessité de l'intention chez les adultes dans la réception des sacrements. Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Intention*, t. vii, col. 2278. Voir plus loin, sess. vii, can. 11, sur l'intention *faciendi quod facit Ecclesia.*

Trid., t. v, p. 279). Nous avons vu d'ailleurs l'erreur protestante soumise au concile par les légats, exprimée en ces termes : *dimissa peccata per justitiam Christi nobis, licet injustis, imputatam et justitiam aliam inhærentem non habentibus* [1]. Et les Pères furent unanimes pour déclarer : *Gratis* (homo) *justificatur a Deo non per imputatem sibi justitiam Christi solum, sed per gratiam inhærentem, quæ sibi donatur, infunditur et fit propria, ita ut illa justus efficiatur* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 337). La première rédaction des canons portait, elle aussi, que la justice était donnée *(donatio justitiæ)* et repoussait l'idée d'une justification tout extrinsèque : ... *tantum justum reputari et non justum fieri, ut ipsa justificatio sit sola imputatio justitiæ...; gratiam... nihil esse nobis inhærens vel non informans* (p. 386).

Toutefois, dans ces premières ébauches, apparaissent déjà certaines formules rappelant la justification imputative. Plusieurs Pères avaient défini la justification : *justitiæ Dei imputatio per Christum* (p. 399). Le projet de Seripandi du 23 septembre dira nettement : *Ejus enim* (Dei) *justitia proinde nobis, quando justificamur, communicatur et imputatur ac si nostra esset* (p. 423). Dans les projets de canons, on lisait que la justification s'opérait *non per imputatam justitiam Christi solum;* et, dans le can. 11, voir plus loin, on lit encore : *Si quis dixerit homines justificari vel* SOLA *imputatione justitiæ Christi...* On saisit, dans ces formules caractéristiques, l'influence de la doctrine de « la double justice » qui retint si longtemps l'attention des Pères et était rejetée de la grande majorité. Ce système avait eu les faveurs de l'école de Cologne [2] et avait été adopté par le cardinal Contarini.

Des discussions avaient eu lieu sur ce sujet entre théologiens mineurs; elles allaient reprendre entre les Pères du concile. Le plus zélé défenseur de la double justice était Seripandi. Ses déclarations du 13 et du 23 juillet exprimaient discrètement déjà une tendance à minimiser la justice propre à l'homme (*Conc. Trid.*, t. v, p. 335, 371-375). Mais dans son projet du 19 août, tout en reconnaissant que nous sommes vraiment justes et pas seulement réputés justes, il précise, d'après les Pères, que « c'est par la justice et la grâce de Dieu, par Jésus-Christ, et que c'est par elle qu'est juste quiconque est juste » (p. 829). Il n'est pas question d'une justice inhérente, pas plus que dans le projet du 23 septembre, dont il est l'inspirateur. Cependant il

1. Voir supra, p. 68.

2. On voudra bien, sur ce point d'histoire de la théologie, se reporter à l'art. *Justification* de J. Rivière, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2159-2164.

en trouvait le texte trop formel encore, puisqu'à la séance du 8 octobre, il intervenait pour exposer le système de la double justice, qu'il plaçait sous le patronage « d'auteurs très pieux et très érudits, en même temps que docteurs célèbres et catholiques » il cite expressément Contarini, Cajétan, Pighi, Pflug et Gropper; cette intervention de Seripandi dut exciter quelque surprise, car les légats firent observer, à la séance du 12 octobre, que cette opinion n'avait rien de commun avec l'erreur des hérétiques. On décida même qu'elle ferait l'objet d'une discussion spéciale : Seripandi fut chargé de poser lui-même les termes de la question qui devait être soumise aux théologiens : *Utrum justificatus qui operatus est opera bona ex gratia... ita ut retinuerit inhærentem justitiam ... censendus sit satisfecisse divinæ justitiæ ad meritum et acquisitionem vitæ æternæ, an vero cum hac inhærente justitia opus insuper habeat misericordia et justitia Christi... quo suppleantur defectus suæ justitiæ* (*Conc. Trid.*, t. v, col. 523).

Nous avons vu plus haut que peu de théologiens se montrèrent favorables à la justice imputée : ils furent en tout cinq, dont trois augustins. L'adversaire le plus redoutable de Seripandi fut le jésuite Laynez, qui opposa douze raisons à la thèse de la justice imputée et discuta un à un les onze arguments de la thèse opposée. Les Pères se rallièrent aux conclusions de la discussion. Tous admirent la justice inhérente, sauf le franciscain Antonio de La Cruz, évêque des Canaries qui, tout en concédant une seule justice produisant notre justification, soutint, au sens scotiste, que cette justice ne nous est pas véritablement inhérente : *non sumus justi caritate nobis inhærente, sed quia Deus acceptat nos in gratiam propter Christum* (*Conc. Trid.*, t. v, col. 654). Seripandi essaya encore, aux séances des 26 et 27 novembre, de défendre sa doctrine de la double justice. Il voulait parler des justes médiocres qui mêlent tant d'imperfections dans leurs œuvres les meilleures et il expliquait comment ils doivent compter, au tribunal divin, beaucoup moins sur leur justice propre que sur la justice du Christ. Cette justice nous rend formellement justes; néanmoins justice imputée et justice inhérente sont deux principes différents.

De toutes ces discussions, le concile retint qu'on devait condamner la justice imputée, mais au sens où l'entendaient les hérétiques (*Conc. Trid.*, t. v, p. 633). Le projet du 5 novembre, conçu en ce sens, était à peu près identique au texte définitif, sauf une incise augustinienne : ... *justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua (coram ipso) justos facit*, ajoutée le 11 décembre (p. 700), et amputée, le 23, du complément : *coram ipso*. La condamnation de la justice imputée fut ren-

voyée aux canons 10 et 11, présentés à la séance du 15 et adoptés le 16 avec quelques légères modifications. Aussi bien, le texte définitif écarte discrètement le système de la double justice, en précisant que la « cause formelle » de notre justification est « unique ». Les efforts de Seripandi eurent du moins le résultat que toute forme directe de condamnation lui fut épargnée.

Le sens général du chapitre est donc celui-ci : par la justification, nous sommes véritablement renouvelés et justifiés; nous recevons en nous la justice et celle-ci nous devient inhérente avec son cortège de dons surnaturels. C'est la tradition catholique opposée à la doctrine protestante de la *justitia forensis*. Il en résulte que si nous ne sommes pas justifiés indépendamment de la justice du Christ, celle-ci n'est cependant pas la cause formelle de notre justification : la grâce que nous y recevons n'est pas une pure imputation, ni la seule rémission des péchés ou toute autre forme de dénomination extrinsèque qui la ramènerait à une simple « faveur de Dieu », mais bien une réalité interne que l'Esprit-Saint répand dans l'âme juste et qui lui demeure attachée. Dans cet enseignement officiel, il ne faut donc pas chercher une solution aux controverses théologiques sur l'essence ou le sujet de la grâce sanctifiante, sur ses rapports avec la charité et les dons. Toutes ces controverses ont été laissées par le concile dans le *statu quo*.

Chapitre VIII

Comment faut-il entendre que l'homme est justifié par la foi et gratuitement?

Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem *per fidem et gratis* (Rom., III, 28, 24), ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit : ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, *sine qua impossibile est placere Deo* (Heb., XI, 6), et ad filiorum ejus consortium pervenire; gratis autem justificari ideo dicamur quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides sive ope-

Lorsque l'Apôtre dit que l'homme est justifié « par la foi et gratuitement », ces paroles doivent être comprises dans le sens que le consentement perpétuel de l'Église a tenu et exprimé; à savoir que nous sommes dits justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification, « sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu » et de parvenir à la société des enfants de Dieu; justifiés gratuitement, parce que rien de ce qui précède la justification, ni la foi ni les œuvres, ne

ra, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim *gratia est, jam non ex operibus, alioquin*, ut idem Apostolus inquit, *gratia jam non est gratia* (Rom., XI, 6).

mérite la grâce même de la justification. Car, « si c'est une grâce, elle ne vient pas des œuvres; autrement (comme le dit le même Apôtre), la grâce ne serait pas la grâce ».

Les textes de saint Paul cités au cours de ce chapitre avaient fourni aux protestants l'occasion d'affirmer leur doctrine de la justification par la foi seule sans le concours des œuvres. Aussi le concile tient-il à en expliquer le véritable sens. Les discussions sur ce point tinrent une grande place dans les délibérations conciliaires. Dès le 22 juillet, les théologiens mineurs avaient été consultés sur le rôle de la foi (*Conc. Trid.*, t. v, p. 261), et les Pères eux-mêmes s'expliquèrent abondamment sur ce sujet (p. 339-340). Une interprétation officielle était déjà esquissée dans le projet du 23 septembre (p. 423). Elle devint, dans celui du 5 novembre, l'objet du chapitre VII (p. 636).

Les opinions n'étaient pas unanimes : « Deux tendances se firent jour, dont l'une entendait qu'il s'agit de l'*acte de foi* comme première disposition dans la voie du salut; l'autre, de *la vertu de foi*, qui concourait à l'acte même de la justification. Ce point fut spécialement discuté les 6, 17 et 21 décembre (*Conc. Trid.*, t. v, p. 696-700, 724-735), pour être définitivement tranché le 8 janvier (p. 763-764).

Dans l'intervalle, sur les instances réitérées du cardinal Cervino, on avait décidé de s'en tenir au sens des Pères anciens (p. 725) et d'interpréter les textes de saint Paul de manière à comprendre, non seulement la première justification, mais aussi les autres (p. 731). Pour le cardinal, il étudiait de près saint Augustin et on a retrouvé dans ses papiers une collection de textes sur ce point. De fait, le concile s'en tint aux formules augustiniennes sur la foi comme « commencement » et « fondement » du salut, sans autrement spécifier son rôle [1]. Le chapitre précédent avait déjà précisé qu'il s'agit de foi vivante et active, c'est-à-dire de celle qui s'accompagne de la charité.

Puisque la justification dépend ainsi de la foi, elle ne peut être que radicalement gratuite. Cette conséquence fut spécialement examinée le 22 décembre (p. 735-737). On convint qu'il n'était pas nécessaire de relever l'expression paulinienne *sine operibus*, mais qu'il était bon de souligner la gratuité de la justification, d'après laquelle rien de ce qui précède la justification n'a de valeur proprement méritoire pour l'obtenir.

1. Ces détails empruntés à Hefner, *op. cit.*, p. 290-291 et appendice, p. 126.

Il faut se souvenir toutefois des enseignements des chapitres précédents. La nécessité d'une préparation est affirmée aux chapitres v et vi. Si l'initiative appartient ici nécessairement à l'appel divin, la volonté humaine a le moyen ainsi que le devoir d'y concourir, et les œuvres spirituelles qui en résultent ont le caractère d'une disposition au don ultérieur de la grâce : *ut... ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur* (c. v). Dans le même chapitre, on suppose que l'homme, dans ces conditions, peut *se mouvoir* vers la justice. Et même, cette disposition mesure la justice qui nous est intérieurement départie (c. vii). En établissant ainsi une aussi stricte corrélation entre la grâce de la justification et les œuvres qui la précèdent, le concile affirme implicitement la valeur de celles-ci. Le terme de « mérite » est cependant évité. Il n'intervient qu'en passant, d'un point de vue négatif et apologétique, pour dire contre les protestants que les œuvres antérieures à la justification ne sont pas nécessairement des péchés et ne *méritent* pas la haine de Dieu (can. 7).

Mais notre chapitre viii met toutes choses au point, en déclarant que « rien de ce qui précède la justification, ni la foi, ni les œuvres, *ne mérite (promeretur)* la grâce de la justification. Il n'y a pas de mérite proprement dit avant la justification. Mais le verbe *promeretur* répond au mérite strict ou *de condigno* et il est intentionnellement choisi pour marquer qu'on n'entend pas exclure un mérite de degré inférieur. Ainsi, tout en évitant le terme mérite *de congruo*, le concile paraît bien ici en consacrer l'idée [1]. »

On voudra bien se reporter à l'étude historique du c. xvi (voir plus loin, p. 122) pour comprendre tout l'effort du concile sur ce point. La formule définitive du c. viii, proposée par le cardinal Cervino comme moyen de conciliation, fut acceptée comme telle sous la réserve qu'on ne toucherait pas au mérite *de congruo*.

Chapitre ix

Contre la doctrine hérétique de la vaine confiance.

Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis

Quoiqu'il faille croire que les péchés ne sont remis et ne l'ont jamais été que par la pure et gratuite

1. J. Rivière, art. *Mérite*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. x, col. 754.

divina misericordia propter Christum : nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud hæreticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit et magna contra Ecclesiam catholicam contentione prædicetur vana hæc et ab omni pietate remota fiducia.

miséricorde de Dieu, à cause de Jésus-Christ, il ne faut pourtant pas dire que les péchés soient remis ou l'aient jamais été à personne se targuant simplement de cette présomptueuse confiance et cette certitude de la rémission de ses péchés et se reposant en elle seule; puisque cette confiance vaine et éloignée de toute piété peut se rencontrer chez des hérétiques et des schismatiques, bien plus, puisqu'elle est de notre temps et prêchée à grand bruit contre l'Église catholique.

Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi eum qui certo credat se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet.

On n'affirmera pas non plus qu'il faut que ceux qui sont vraiment justifiés s'établissent eux-mêmes dans ce sentiment sans l'ombre d'aucun doute, et que personne n'est absous de ses péchés ou justifié, s'il ne croit avec certitude qu'il est absous et justifié et que seule cette confiance réalise notre absolution ou notre justification, comme si ne pas le croire revenait à mettre en doute les promesses de Dieu, l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ.

Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Car, de même qu'aucun chrétien pieux ne doit mettre en doute la miséricorde de Dieu, le mérite du Christ, la vertu et l'efficacité des sacrements, ainsi chacun, quand il se regarde soi-même avec sa faiblesse et ses mauvaises dispositions, peut craindre et redouter au sujet de son état de grâce, puisque personne ne peut savoir, d'une certitude de foi, de cette foi qui est incompatible avec l'erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu.

Ce chapitre est tout entier conçu en fonction du système protestant et dirigé uniquement contre lui. Il enseigne que l'assurance de la

rémission des péchés et de la possession de la grâce n'est pas capable par elle-même de conférer la rémission des péchés. C'est précisément une telle doctrine, aussi vaine qu'impie, que l'on prêche à grand bruit dans l'Église. Des hérétiques, des schismatiques peuvent avoir cette confiance, et leur justification personnelle est loin d'être démontrée. Il n'est donc pas nécessaire que les justes s'établissent dans cette confiance sans l'ombre d'un doute sur leur état et surtout qu'ils se figurent que cette confiance opère par elle-même leur justification. Et, enfin, il ne faut pas s'imaginer que ne pas admettre l'efficacité d'une telle confiance, c'est mettre en doute les promesses divines et l'efficacité de la rédemption du Christ. La vérité est tout autre : d'un côté, le chrétien pieux ne saurait mettre en doute la miséricorde divine, le mérite du Christ, l'efficacité des sacrements; mais, d'un autre côté, considérant sa faiblesse, ses dispositions défectueuses, il peut toujours craindre au sujet de son état de grâce. Ainsi, tout au moins d'une certitude de foi excluant toute erreur possible, personne ne saurait dire qu'il a obtenu la grâce justifiante [1].

Malgré ce but essentiellement dogmatique, le chapitre touchait à trop de controverses d'écoles pour ne pas susciter chez les Pères et les théologiens d'âpres discussions. Tous étaient d'accord pour rejeter la conception protestante de la rémission du péché par la seule confiance aux mérites de Jésus-Christ. Les chapitres précédents, d'ailleurs, avaient rejeté expressément la *justitia forensis* des protestants. Mais les divergences étaient grandes entre catholiques, touchant la certitude que l'on peut avoir touchant sa propre justification. Ces divergences ne sont ici rappelées que dans la mesure où elles se firent jour au concile dans l'élaboration du chapitre dogmatique. Saint Thomas, suivi en ceci par Gabriel Biel, était connu comme défavorable à la certitude subjective [2]. Scot, au contraire, passait pour favorable à cette certitude. Si, postérieurement au concile, Alphonse de Castro et André Véga ont tenté de laver le Docteur Subtil sur ce point, au moment même du concile, l'assertion de Biel faisait foi : Scot admettait cette certitude, quoique certitude non évidente [3].

1. On voit qu'ici sont visées les erreurs n. 7 concernant le premier état et n. 9 concernant le second. Se reporter ci-dessus, p. 68, 69.

2. Cf. *I Sent.*, dist. XVII, a. 4; *III*, dist. XXXIII, q. I, a. 1, ad 1; *IV*, dist. IX, q. I, a. 3, q. II; dist. XXI, q. II, a. 2, ad 2. *De veritate*, q. X, a. 10; *In Epist. I ad Cor.*, c. XII, lect. 1; XIII, lect. 2; *Sum. theol.*, Ia IIae, q. CXXII, a. 5.

3. Voir Hefner, *op. cit.*, p. 301-303.

Les deux écoles avaient leurs partisans. Plusieurs membres, entre autres le cardinal del Monte, étaient acquis à la thèse « scotiste »[1]. Les discussions furent longues et vives. Elles commencèrent avec le projet du 24 juillet (*Conc. Trid.*, t. v, p. 402), à propos duquel le général des conventuels défendit l'opinion scotiste (p. 404). Plusieurs autres Pères manifestèrent le même sentiment. Mais on demanda que la question fût étudiée de plus près. La séance du 28 août y fut consacrée et on y résolut de prendre position uniquement contre les protestants (p. 419). Aussi le projet remanié du 23 septembre est-il bien plus circonspect et, en ce qui concerne la réprobation de l'erreur protestante, il se rapproche de la formule définitive. Sur le point précis de la certitude de l'état de grâce, il s'exprime ainsi : *Vere pii cum egregio Psalte dicunt : Delicta quis intelligit... Et multum timent occulta sua, quæ ipsi non vident, manifesta autem sunt oculis Dei* (p. 424). Ambroise Catharin *(Minoriensis)* s'efforça de soutenir la certitude de la grâce (p. 471). Dans son projet du 31 octobre, Seripandi déclare : *Nescit homo communiter, num divino amore dignus sit* (II Cor., x, 18) (p. 513). Le problème fut soumis une fois encore aux délibérations des théologiens (p. 523) : 21 furent d'avis qu'une certitude de foi est possible en certains cas; 14 prirent nettement position contre une telle certitude; 2 restèrent neutres (p. 632-633).

Le texte du 5 novembre maintenait la formule de Seripandi, sans pouvoir contenter tout le monde. L'accord devait néanmoins se faire : on résolut tout d'abord de condamner d'une manière plus nette l'hérésie protestante (3 décembre, *Conc. Trid.*, t. v, p. 691). La discussion fut renvoyée à la fin et, le 17 décembre, la majorité décidait de condamner le mysticisme protestant sans trancher le problème de fond. Malgré une lettre venue de Rome, du Maître du Sacré-Palais, contre la thèse de la certitude, le concile s'en tint à sa décision du 17 décembre et la rédaction définitive du chapitre fut adoptée le 9 janvier (p. 772-773, 777). Au texte primitif, on ajouta un paragraphe pour condamner la doctrine protestante qui subordonne la vérité de la justification à une assurance personnelle concernant la rémission des péchés et, sur la question de la certitude de l'état de grâce pour le chrétien, on précise que la certitude du chrétien à cet égard ne peut être une certitude de foi, excluant toute erreur possible. *Ita cum magno gaudio*, ajoute Massarelli, *omnes recesserunt* (p. 773).

1. Journal de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. II, p. 432.

Chapitre x

De l'accroissement de la justification reçue.

Sic ergo justificati et *amici Dei ac domestici* (Joa., xv, 15; Eph., ii, 19) facti, euntes *de virtute in virtutem* (Ps., lxxxiii, 8), *renovantur*, ut Apostolus inquit, *de die in diem* (II Cor., iv, 16), hoc est *mortificando membra* carnis (Col., iii, 5) suæ et *exhibendo ea arma justitiæ* (Rom., vi, 13-19) in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur, sicut scriptum est : *Qui justus est, justificetur adhuc* (Apoc., xxii, 11) et iterum : *Ne verearis usque ad mortem justificari* (Eccli., xviii, 22) et rursus : *Videtis, quoniam ex operibus justificatur homo, et non* ex fide tantum (Jac., ii, 24). Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat : *Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum* (Dom. xiii[a] post Pent.).

Les hommes étant donc ainsi justifiés, et faits amis et familiers de Dieu, s'avançant en vertu, se renouvellent, comme dit l'Apôtre, de jour en jour, c'est-à-dire qu'en mortifiant les membres de leur chair et en les faisant servir à la défense de la justice, pour leur sanctification, par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, ils croissent dans la justice même reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres, et ainsi deviennent de plus en plus justes, ainsi qu'il est écrit : « Que celui qui est juste soit justifié encore. » Et aussi : « N'ayez pas honte d'être justifié jusqu'à la mort. » Et encore : « Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non pas seulement par la foi. » C'est enfin cet accroissement de justice que la sainte Église demande, quand elle dit dans ses prières : « Donnez-nous, Seigneur, augmentation de foi, d'espérance et de charité. »

Dès le chapitre vii, il est marqué que « nous recevons en nous la justice, chacun selon sa mesure, que le Saint-Esprit départit à chacun comme il veut (I Cor., xii, 11) et selon sa propre disposition et coopération [1]. » Ainsi conditionnée par notre préparation personnelle, la justification est donc inégalement distribuée aux hommes et elle est susceptible de progrès. Normalement elle doit se développer : cette vérité est l'objet du présent chapitre x.

Primitivement, ce chapitre n'existait pas; sans doute, dès le 30 juin, la question du progrès de la justification était posée au concile [2];

1. Voir p. 92.
2. Voir p. 67.

mais le projet du 23 septembre n'y touchait qu'en quelques mots dispersés dans les chapitres VII et VIII. C'est seulement dans le projet du 5 novembre qu'on rencontre le court chapitre qui lui est consacré et qui a été complété, pour la partie doctrinale, par les mots : *cooperante fide bonis operibus;* et, pour la partie scripturaire déjà passablement développée, par l'addition de Jac., II, 24, et de la collecte du XXIIIe dimanche après la Pentecôte. La séance du 13 novembre consacra définitivement ces modifications (*Conc. Trid.*, t. V, p. 705-708).

Ainsi le concile affirme contre les protestants le caractère vivant et progressif de notre justification et, par voie de conséquence, la valeur surnaturelle de nos œuvres morales qui, sous l'influence de la grâce, sont les agents de ce progrès. Luther niait la possibilité d'observer les commandements de Dieu; d'où, dans son système, impossibilité de pratiquer les œuvres morales nécessaires au maintien et au progrès de la justification. Aussi le concile va-t-il consacrer un chapitre spécial à cet aspect du problème de la justification.

Chapitre XI

De l'observation des commandements : sa nécessité, sa possibilité.

Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet, nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis; *cujus mandata gravia non sunt* (I Joa., V, 3), *cujus jugum suave est et onus leve* (Matth., XI, 30). Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus (cf. Joa., XIV, 23), quod utique cum divino auxilio præstare possunt. Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi, in levia sal-

Que personne, si justifié soit-il, ne se tienne pour exempté d'observer les commandements; que personne n'ose se servir de cette téméraire parole anathématisée par les Pères, savoir que les préceptes divins sont, pour l'homme justifié, impossibles à observer. Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant, il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir, et de lui demander ce qui dépasse ce pouvoir, Dieu accordant le pouvoir nécessaire : « Ses commandements ne sont pas insupportables; son joug est suave et son fardeau léger. » Ceux qui sont les enfants de Dieu aiment le Christ et ceux qui l'aiment (il en témoigne lui-même) sont fidèles à ses enseignements, ce qui, avec

tem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadunt, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis et verax : *Dimitte nobis debita nostra* (Matth., vi, 12). Quo fit ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo *liberati* jam *a peccato, servi autem facti* Deo (Rom., vi, 22), *sobrie, et juste et pie* viventes (Tit., ii, 12), proficere possint per Christum Jesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam (cf. Rom., v, 2). Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.

l'aide du secours divin, est toujours possible. Sans doute, dans cette vie mortelle, si saints et si justes soient-ils, les (chrétiens) ne peuvent pas ne pas parfois tomber dans ces péchés légers et quotidiens, appelés aussi véniels, sans pour cela cesser d'être justes. Par là, elle appartient aussi aux justes, cette prière à la fois humble et vraie : « Pardonnez-nous nos péchés. » Aussi les justes eux-mêmes doivent-ils se sentir d'autant plus obligés à marcher dans la voie de la justice, que « déjà délivrés du péché, pour devenir les serviteurs de Dieu, par une vie sobre, juste et pieuse », ils peuvent progresser par Jésus-Christ par qui ils ont eu accès à la grâce même. Car Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a une fois justifiés, à moins d'être auparavant par eux abandonné.

Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se hæredem esse constitutum hæreditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur (cf. Rom., viii, 17). Nam et Christus ipse, ut inquit Apostolus, *cum esset Filius Dei, didicit ex his, quæ passus est, obedientiam, et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ* (Heb., v, 8-9). Propterea Apostolus ipse monet justificatos dicens : *Nescitis quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium; sic currite, ut comprehendatis. Ego igitur sic curro, non quasi in incertum, sic pugno, non quasi aerem verberans, sed castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse*

Que personne donc ne se repose dans la foi seule estimant que, par la foi seule il est constitué héritier et qu'il recevra l'héritage, même s'il ne s'associe pas aux souffrances du Christ, pour être glorifié avec lui. Car, affirme l'Apôtre, le Christ lui-même, « quoiqu'il fût le Fils de Dieu, a appris l'obéissance parce qu'il a souffert, et, par sa consommation, est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel ». Aussi le même Apôtre avertit les justes en ces termes : « Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans la lice courent tous, mais qu'un seul remporte le prix? Courez donc, mais de telle sorte que vous le remportiez... Pour moi, je cours aussi, mais non comme au hasard; je combats, mais non comme frappant

reprobus efficiar (I Cor., IX, 24, 26-27). Item princeps apostolorum, Petrus : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; hæc enim facientes non peccabitis aliquando* (II Pet., I, 10). Unde constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, qui dicunt justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut (quod intolerabilius est) pœnas æternas mereri; atque etiam eos, qui statuunt, in omnibus operibus justos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam, cum scriptum sit : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem* (Ps., CXVIII, 112), et de Mose dicat Apostolus quod *aspiciebat in remuneratione* (Heb., XI, 26)[1].

l'air; mais je châtie mon corps et le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » De même, le prince des apôtres, Pierre : « Appliquez-vous davantage à rendre certaines, par vos bonnes œuvres, votre vocation et votre élection; car, agissant ainsi, vous ne pécherez jamais. » D'où il apparaît clairement que ceux-là s'opposent à la doctrine orthodoxe de la religion qui affirment que le juste, en chacune de ses œuvres, pèche au moins véniellement ou (ce qui est plus intolérable) mérite les peines éternelles. De même, ceux qui enseignent que les justes pèchent dans toutes leurs actions, si, en elles, secouant leur propre indolence et s'exhortant à courir dans la lice, avec le souci de chercher la gloire de Dieu, ils considèrent aussi la gloire éternelle. N'est-il pas écrit : « J'ai incliné mon cœur à accomplir pour jamais vos justifications, à cause de la récompense »; et, de Moïse, l'Apôtre n'a-t-il pas dit qu' « il envisageait la récompense? »

Dans le premier projet, on trouvait déjà, au can. 3, l'affirmation augustinienne que « personne n'est abandonné de Dieu, s'il n'abandonne pas lui-même Dieu auparavant ». Le can. 13 parlait déjà de l'obligation pour le juste d'observer les commandements divins, obligation s'ajoutant à l'obligation de croire : *Si quis autem dixerit, justificatum hominem etiam quamlibet perfectum, non teneri ad observationem omnium mandatorum Dei, quæ in evangelio præcipiuntur, sed tantum ad credendum ut sit hæres vitæ æternæ, A. S.* Dans l'explication doctrinale qui suivait, on trouvait la substance de ce qui devait, dans la rédaction définitive, former le chapitre XI. On notait cependant, en fin de l'explication, une allusion à la persévérance finale : « Celui-là

1. Ainsi tous les manuscrits. La Vulgate porte *remunerationem.*

seul sera sauvé qui aura persévéré jusqu'à la fin. » Le can. 15 était dirigé contre ceux qui attaquent le mérite des œuvres, comme une présomption d'orgueil. On y trouve l'allusion à l'espoir de la récompense soutenant Moïse (*Conc. Trid.*, t. v, p. 386, 388-389).

Dans le deuxième projet, la rédaction comporte deux chapitres, VIII et IX. Au chapitre VIII nous trouvons bon nombre de traits qui ont été conservés dans le texte définitif, notamment la défense solennelle de se servir de la parole téméraire condamnée par les Pères : « Dieu impose à l'homme justifié des préceptes dont l'accomplissement est impossible. » Il s'agit ici de la défense portée par les Pères du IIe concile d'Orange, conclusion (Denz.-Bannw., n. 200; Cavall., n. 855). Déjà aussi, on rappelait la célèbre formule augustinienne, *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet*, etc. (*De natura et gratia*, c. XLIII, n. 50; *P. L.*, t. XLIV, col. 271). On trouvait également l'autre formule chère à Augustin : *Deus semel justificatos non deserit, nisi prius ab eis deseratur* (*Ibid.*, c. XXVI, n. 29, col. 261). Le chapitre se continuait par l'exposé de la doctrine catholique sur l'incertitude de la prédestination et de la persévérance finale et sur la nécessité, pour celui qui est régénéré dans l'espérance de la gloire qu'il ne possède pas encore, de lutter contre les tentations et les difficultés. Bien qu'il ne puisse éviter tous les péchés véniels, il peut être certain, avec la grâce de Dieu, de remporter la victoire (*Conc. Trid.*, t. v, p. 424-425).

Le chapitre IX poursuivait l'exposé du chapitre VIII. Les justes doivent se considérer comme obligés à l'observation des divins préceptes et ils ne peuvent se flatter d'obtenir l'héritage céleste, s'ils ne s'associent pas au Christ souffrant pour mériter d'en partager la gloire. On y trouve déjà les textes : Rom., VIII, 17; Heb., v, 8-9; I Cor., IX, 24, 26-27; II Pet., I, 10. La finale reproduisait, à peu de chose près, la finale de notre texte définitif et condamnait ceux qui accusent les justes de pécher en chacune de leurs œuvres et leur interdisent, même s'ils ont en vue la gloire de Dieu, de penser aussi à la récompense (*Ibid.*, p. 425).

Tenant compte des remarques faites par les Pères, Seripandi rédigea entre temps son projet, dans lequel l'exposé doctrinal se présente sous une forme plus nette et plus concise. Cet exposé, on l'a vu, eut une influence considérable sur la rédaction du troisième projet. En ce qui concerne notre chapitre IX, cette rédaction ne se distingue du texte officiel que par des détails insignifiants et l'absence de Heb., XI, 26, sur Moïse, dans la finale.

Dans ce chapitre IX, le concile affirme donc que la justification doit être complétée par l'accomplissement des préceptes divins, si le juste veut pouvoir espérer la gloire; que les préceptes divins ne sont impraticables pour personne; que, si l'observation des préceptes dépasse les forces de la nature déchue, Dieu est là qui accorde les secours nécessaires à l'accomplissement du devoir, toujours possible de cette manière aux enfants de Dieu. Par là, si le juste ne peut se flatter d'éviter tous les péchés véniels, du moins il peut et il doit, avec le secours divin, éviter tous les péchés mortels et persévérer ainsi dans la justice. C'est là un article de foi défini par le concile. Saint Augustin avait écrit : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis.* Le concile ajoute, pour mieux marquer sa pensée : *et adjuvat ut possis.*

Cet article de foi s'oppose à l'hérésie protestante, qui prétend que la foi seule rend l'homme digne de l'héritage céleste. Prétention inadmissible que condamnent saint Paul, marquant par l'exemple de Jésus-Christ lui-même la nécessité des œuvres, principalement des œuvres de pénitence, et saint Pierre, recommandant d'assurer, par de bonnes œuvres, notre vocation et notre élection.

La doctrine des deux Apôtres condamne pareillement l'impiété luthérienne affirmant que le juste, dans ses actes bons, pèche toujours, au moins véniellement, et même mérite les châtiments éternels. Dès le début de sa carrière, Luther avait déjà exposé ce point de vue, en fonction de sa doctrine sur la corruption de la nature et sur la foi justifiante. Ainsi, dans les *Thèses* d'Heidelberg (1518) : « Quelque belles et quelque bonnes que puissent paraître les œuvres humaines, il est néanmoins probable qu'elles sont toutes des péchés mortels. » *Werke*, Weimar, t. I, p. 353. « Les bonnes œuvres de l'homme justifié sont des péchés, tout au moins des péchés véniels. » (Id., *ibid.*) Dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains*, il écrit expressément : « L'homme est corrompu par le foyer (de la concupiscence); aussi l'iniquité se trouve même dans sa justice, c'est-à-dire que ses bonnes œuvres elles-mêmes sont injustices et péchés [1]. » (*In Rom.*, IV, 7; édit. J. Ficker, t. II, Leipzig, 1908, p. 123.) Le concile n'exagérait donc pas en dénonçant l'erreur prêchée par les novateurs.

La même doctrine, empruntée aux apôtres Pierre et Paul, condamne également le rigorisme protestant (qui sera plus tard, sous une autre forme, l'erreur du quiétisme) d'après lequel l'espérance d'une

1. Voir J. Paquier, art. *Luther*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1212 sq.

récompense suffit à vicier l'acte bon accompli principalement à la gloire de Dieu. Ce trait doctrinal se retrouvera au chapitre XVI et au canon 26. De même qu'il avait affirmé au chapitre VI la légitimité de l'attrition (sans encore toutefois l'appeler de ce nom), le concile autorise ici l'amour intéressé. Mais il marque en même temps la condition indispensable que doit présenter cet amour pour n'être pas servile et égoïste : le chrétien doit faire passer avant tout le souci de la gloire de Dieu. Sous le bénéfice de cette religion ordonnée, le chrétien peut ensuite faire entrer en ligne de compte les profits qu'elle lui réserve : doctrine appuyée sur Ps., CXVIII, 112 et Heb., XI, 26.

Chapitre XII

Il faut éviter une présomption téméraire de sa prédestination.

Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, quasi verum esset quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos sibi Deus elegerit.

Personne aussi, tant qu'il est dans cette vie mortelle, ne doit présumer du mystère secret de la divine prédestination, au point de statuer, en toute certitude, qu'il est du nombre des prédestinés; comme s'il était vrai qu'étant justifié, il ne puisse plus pécher ou, s'il a péché, qu'il doive se promettre une résipiscence certaine. Car, sans une révélation spéciale de Dieu, on ne peut savoir ceux qu'il s'est choisis.

L'erreur directement visée dans ce chapitre est l'erreur de Calvin sur la certitude de la prédestination. On peut se demander tout d'abord comment le concile de Trente a cru devoir en parler à cet endroit du décret de la justification. Le chapitre concernant la certitude de la prédestination vient immédiatement après celui sur l'observation des commandements. Seripandi n'hésite pas à déclarer : *Translatio ab observatione mandatorum ad mysterium prædestinationis nullam habet continuationem.* Et cependant il ajoute — ce qui semble correspondre à l'intention du concile — *Nonne qui dicunt, se esse certos de prædestinatione, dicunt etiam, se posse peccare et revera peccare?* (*Conc. Trid.*, t. V, p. 489). Il y a donc en réalité un lien entre les idées des deux chapitres. L'observation des préceptes est nécessaire à la réalisation, du côté de l'homme, de sa prédestination. Et même, en

observant les préceptes, le chrétien ne peut encore être certain, d'une certitude réelle, d'être prédestiné. Le chapitre suivant sur la persévérance apportera encore une nouvelle lumière sur la pensée du concile.

Au cours des délibérations, ce chapitre reçut peu de modifications. Salmeron, dès la première séance, avait noté l'erreur de Calvin, lequel prétend que la foi ne saurait exister sans la charité. De là, une seconde erreur sur la prédestination : qui a eu la foi est certain d'être prédestiné (*Conc. Trid.*, t. v, p. 269) [1].

Dans le résumé des réponses des Pères aux questions soulevées par rapport au second et au troisième états de la justification [2], rien n'intéresse directement le problème de la certitude de la prédestination. Il faut arriver à la première rédaction du décret pour trouver, expressément rejetée, l'erreur calviniste. Il s'agit du canon 18 : *Si quis dixerit semel justificatum hominem peccare, ad injustitiam labi et divinam gratiam amittere non posse atque ideo, qui labitur et peccat, vere justificatum non fuisse, A. S.* (p. 390). Rappelant la vérité catholique qui nous demande d'allier la confiance en Dieu avec la défiance de nos forces, nous souvenant qu'il ne suffit pas de se confier à la miséricorde, mais que la vraie piété exige que nous tenions compte de la justice, le projet conciliaire concluait : *Ut hic cadat et ille error, quo dicitur, non modo conjici, sed certo sciri a justificatis, quod sint prædestinati et quod sint in Dei gratia.* On le voit, la certitude de l'état de grâce, dont il a été question au chapitre IX, est ici jointe à la certitude de la prédestination.

Dans le projet du 23 septembre, la formule relative à la certitude de la prédestination emploie un texte de saint Augustin, *De corr. et grat.*, c. XV, n. 40 (*P. L.*, t. XLIV, col. 941), qu'on retrouve dans le Décret, (caus. XXIV, q. III, c. 17, *Corripiantur*) : *Nemo etiam de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se esse in numero prædestinatorum, quasi justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, sciat (nisi hoc expressa revelatione didicerit) quod sibi omnia cooperabuntur in bonum* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 424). A ce texte correspondait un anathématisme, conçu en des termes à peu près semblables (can. 8, p. 427). Un certain nombre d'évêques demandèrent soit la suppression du texte, sous prétexte qu'il laissait entendre que les apôtres eux-mêmes n'auraient pas été

1. Voir ci-dessus, p. 69.
2. Voir ci-dessus, p. 73-76.

certains de leur prédestination (cardinal Pacheco), soit tout au moins sa modification (*Conc. Trid.*, t. v, p. 506). Le projet personnel de Seripandi, du 31 octobre, reproduisait à quelques mots près le texte du projet du 23 septembre (p. 513, c. VIII). Dans la séance du 23 novembre sont données les raisons pour lesquelles le texte incriminé par le cardinal de Jaen était maintenu. La principale est que ce texte est extrait presque littéralement de saint Augustin. Et des paroles d'Augustin on ne saurait déduire que les apôtres ne furent pas certains de leur salut; mais simplement que, même certains de leur salut, ils devaient, étant encore des voyageurs, ne point s'en prévaloir. *Ne magnitudo revelationis extolleret me*, dit expressément saint Paul, *datus est mihi stimulus carnis meæ*, etc. Cf. II Cor., XII, 7.

Dans la troisième rédaction du décret, ce chapitre VIII devient le chapitre XII. On y ajoute l'incise : *dum in hac mortalitate vivitur;* et la finale est ainsi modifiée : *aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittat, quod nisi ex revelatione divina facere non potest.*

En rapprochant ce texte du texte définitif, on constatera que les modifications ultimes furent insignifiantes.

Le commentaire théologique de cet article n'appelle que quelques observations. L'incertitude de la prédestination est envisagée ici du seul côté de l'homme : du côté de Dieu, la certitude de la prédestination est absolue. Cette absolue certitude de la prédestination, envisagée selon son aspect objectif, n'enlève pas le libre arbitre et le mérite de l'homme et surtout ne rend pas l'homme impeccable comme semblait déjà l'insinuer, avant Calvin, Jean Hus (Denz.-Bannw., n. 627 sq.; Cavall., n. 405). Commentant la doctrine du concile de Trente, Véga affirme qu'un certain nombre de personnages ont eu la certitude subjective de leur prédestination, en raison de la révélation qui leur en fut faite [1]. Les raisons de cette incertitude sont données par saint Thomas : « Ceux qui seraient certains de leur damnation seraient jetés dans le désespoir; ceux qui seraient certains de leur prédestination seraient tentés de négligence. » *De veritate*, q. VI, a. 5.

Si, tout à l'heure, on pouvait se demander quel lien logique rattachait ce chapitre XII au chapitre précédent, la même question ne peut être agitée par rapport au chapitre suivant. La logique même des idées et des expressions est nettement marquée par le premier mot qui suit...

1. A. Vega, O. M., *Expositio Tridentini decreti de justificatione*, sess. XII, n. 11.

Chapitre XIII

Du don de persévérance.

Similiter de perseverantiæ munere de quo scriptum est : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth., x, 22; xxiv, 13) (quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum, qui stat, statuere (Rom., xiv, 4), ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere), nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet (Phil., i, 6), operans velle et perficere (Phil., ii, 13). Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant (I Cor., x, 12) et cum timore ac tremore salutem suam operentur (Phil., ii, 12), in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate (II Cor., vi, 5-6). Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ (I Pet., i, 3) et nondum in gloria renati sunt, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti : *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom., viii, 12-13).

Pareillement, du don de persévérance, dont il est écrit : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé »; de ce don qu'on ne peut obtenir que de celui qui a le pouvoir de soutenir qui est debout, pour le maintenir ainsi et de relever qui tombe; de ce don, personne ne peut se promettre rien de certain, d'une absolue certitude, bien que tous doivent en former et placer l'espérance très ferme dans le secours de Dieu. Car Dieu, à moins que les (justes) eux-mêmes ne soient infidèles à sa grâce, achèvera l'œuvre de leur salut, comme il l'a commencé, opérant le vouloir et le faire. Cependant, que ceux qui croient être debout prennent garde de tomber et que tous travaillent à leur salut avec crainte et tremblement : dans les travaux, dans les veilles, par les aumônes, par les prières et les offrandes, par les jeûnes et dans la chasteté. Sachant que leur renaissance (spirituelle) est faite dans l'espérance, mais non encore dans la possession de la gloire, ils doivent toujours redouter l'issue du combat qu'il leur faut encore soutenir contre la chair, contre le monde, contre le diable, et dans lequel ils ne peuvent être victorieux qu'en obéissant avec la grâce de Dieu à l'Apôtre disant : « Nous ne sommes point redevables à la chair pour vivre selon la chair, car si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez. »

L'intelligence de ce texte se rattache étroitement au chapitre précédent, où les fidèles sont exhortés à se garder d'une téméraire présomption au sujet de leur prédestination. Ce chapitre, on l'a vu, se terminait par ces mots : « Sans une révélation spéciale de Dieu, on ne peut connaître ceux que Dieu a choisis. » Du côté de la cause suprême, la persévérance doit se rattacher à la prédestination. Il est donc logique d'admettre, avec le concile, que l'incertitude de notre prédestination rejaillit sur celle de notre persévérance. De là le début du chapitre : *Similiter de perseverantiæ munere...*

D'ailleurs ce n'est que peu à peu, au cours des discussions préparatoires, que cette question de la certitude de la persévérance a été envisagée. On y trouve une allusion assez nette dans la première rédaction du décret (can. 18) : « Tant que nous vivons, dans cette vallée de larmes, où nous sommes entourés d'ennemis, il n'y a pour nous aucune sécurité... Il nous faut marcher entre l'espérance et la crainte et avoir présente à notre esprit la pensée, non seulement de la miséricorde divine (ce qui serait présomption), mais encore de la divine justice, ce qui est vraie piété et religion... D'où il faut exclure cette erreur, qui prétend que les justes peuvent non seulement conjecturer, mais encore savoir avec certitude leur prédestination et leur état de grâce. » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 390). On a vu combien cette certitude de la persévérance est, dans les discussions conciliaires, étroitement mêlée à la certitude de la justification.

Dans la deuxième rédaction, 23 septembre, les déclarations doctrinales et les canons ont envisagé directement la question. Après avoir rappelé que les justes, même après avoir recouvré l'amitié divine, sont obligés pour la conserver et l'accroître, d'observer les préceptes, le texte proposé ajoute que nul ne doit présumer des secrets desseins de la prédestination pour s'affirmer soi-même, d'une façon certaine, au nombre des prédestinés [1], Dieu ayant voulu que cela restât dans l'inconnu, tant que nous sommes en cette vie mortelle. Puis, rapprochant les deux points de vue, le texte ajoute : « Du don de persévérance finale, qu'on ne peut obtenir que de celui qui a le pouvoir de soutenir qui est debout et de le maintenir ainsi, et de relever celui qui tombe, que personne également ne se promette rien de certain. » On le voit, c'est déjà presque le texte définitif. Ce canon 8 réunissait sous le même anathème la double présomption quant à la certitude de la prédestination et de la persévérance finale : *Si quis de arcano divinæ prædestinationis sacra-*

1. Voir le chapitre précédent.

mento usque adeo præsumpserit, ut dicat hominem renatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, aut etiam magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 427) [1].

Dans la refonte du décret, opérée par Seripandi, il faut noter une addition qui demeurera dans le chapitre définitif. Après avoir énoncé l'incertitude de la persévérance finale, le général des augustins ajoute cette raison : « Car Dieu, dans le secours duquel il faut placer toute espérance, comme il a commencé en eux (les élus) le vouloir, il le réalisera et l'achèvera selon sa volonté bienveillante. » (C. IX ; *Conc. Trid.*, t. v, p. 513.) Les autres considérations développées par Seripandi se retrouveront également dans le texte définitif. Mais ici encore la certitude de la persévérance, tout en demeurant en étroite relation avec celle de la prédestination, est abordée en un paragraphe spécial. De même, le canon 8 du second projet est dédoublé et donne les canons 11 et 12, le premier condamnant ceux qui obligent l'homme justifié à *croire de foi divine* qu'il est au nombre des prédestinés, le second anathématisant qui se flatte de posséder le don de persévérance finale (hormis le cas où une révélation spéciale l'en aurait assuré) (*Ibid.*, p. 516).

Dans la troisième rédaction enfin, trois chapitres différents, IX, XII, XIII, exposent l'enseignement catholique sur la certitude de la justification, de la prédestination, de la persévérance finale. Ce sont, à peu de chose près, les chapitres IX, XII, XIII du texte définitivement promulgué (*Conc. Trid.*, t. v, p. 637, 638).

Notre chapitre sur la persévérance finale est rédigé d'une manière prudente. La doctrine de la persévérance finale, si intimement connexe à celle de la prédestination, ne reçoit aucune définition expresse. On rappelle la doctrine concernant le *posse perseverare :* l'obligation d'être vigilant dans la lutte qui s'impose contre la chair, le monde, le démon ; la nécessité de la grâce divine pour surmonter ces difficultés, l'absence de certitude absolue d'y parvenir, quoiqu'il faille placer en Dieu, qui ne nous abandonnera pas, une très ferme espérance. Mais le fait de la persévérance *actuelle* à l'instant de la mort est à peine touché d'une brève allusion : il s'agit bien cependant ici de la persévérance finale, puisque le concile invoque Matth., x, 22 ; XXIV, 13, persévérance que Dieu seul peut accorder : c'est lui, en effet, qui doit parfaire l'œuvre commencée.

1. Voir ce qui déjà a été dit sur ce texte, dans le commentaire du précédent chapitre, p. 110-111.

Chapitre XIV

De ceux qui sont tombés et de leur réparation.

Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum excitante Deo per pænitentiæ sacramentum merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Hic enim justificationis modus est lapsi reparatio, quam secundam post naufragium deperditæ gratiæ tabulam sancti Patres apte nuncuparunt. Etenim pro iis, qui post baptismum in peccata labuntur, Christus Jesus sacramentum instituit pænitentiæ, cum dixit : *Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., xx, 22, 23). Unde docendum est, christiani hominis pænitentiam post lapsum multo aliam esse a baptismali, eaque contineri non modo cessationem a peccatis et eorum detestationem, aut *cor contritum et humiliatum* (Ps., l, 19), verum etiam et eorumdem sacramentalem confessionem, saltem in voto et suo tempore faciendam, et sacerdotalem absolutionem, itemque satisfactionem per jejunium, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitæ exercitia, non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali, quæ (ut sacræ Litteræ docent) non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur illis, qui gratiæ Dei, quam acceperunt, ingrati Spiritum Sanctum contristaverunt (Eph., iv, 30) et templum Dei violare non

Ceux qui, par le péché, sont déchus de la grâce de la justification reçue antérieurement, peuvent de nouveau être justifiés, quand, Dieu les excitant, ils feront en sorte, par le moyen du sacrement de pénitence, de recouvrer, par le mérite du Christ la grâce perdue. Ce mode de justification est la réparation du pécheur tombé, réparation que les saints Pères appellent d'un terme heureux : la planche de salut après le naufrage de la grâce perdue. C'est, en effet, pour ceux qui tombent dans le péché après le baptême, que le Christ Jésus a institué le sacrement de pénitence, disant : « Recevez le Saint-Esprit; à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. » D'où il faut enseigner que la pénitence d'un chrétien tombé dans le péché est très différente de celle du baptême; elle ne renferme pas seulement la cessation des péchés et leur détestation, c'est-à-dire le « cœur contrit et humilié », mais encore leur confession sacramentelle, au moins en désir et devant être faite en son temps, et l'absolution sacerdotale, et aussi la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et les autres exercices de la vie spirituelle; non certes pour la peine éternelle qui est remise avec la faute ou par le sacrement ou par le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (ainsi l'enseignent les saintes Lettres) n'est pas toujours, comme dans le

sunt veriti (I Cor., III, 17). De qua pænitentia scriptum est : *Memor esto, unde excideris, age pænitentiam et prima opera fac* (Apoc., II, 5), et iterum : *Quæ secundum Deum tristitia est, pænitentiam in salutem stabilem operatur* (II Cor., VII, 10), et rursus : *Pænitentiam agite* (Matth., III, 2; IV, 17), et : *Facite fructus dignos pænitentiæ* (Luc., III, 18).

baptême, remise entièrement à ceux qui, méconnaissant la grâce de Dieu qu'ils ont reçue, ont contristé l'Esprit-Saint et ont violé sans respect le temple de Dieu. De cette pénitence il est écrit : « Souvenez-vous de l'état d'où vous êtes déchus; faites pénitence et reprenez l'exercice de vos premières œuvres. » Et encore : « La tristesse qui est selon Dieu produit une pénitence stable. » Et de nouveau : « Faites pénitence. » Et enfin : « Faites des fruits dignes de pénitence. »

Dans ce chapitre, le concile esquisse la psychologie surnaturelle de la justification dans le sacrement de pénitence. Les Pères reviendront plus tard sur ces idées, en les développant et en y ajoutant des précisions. On trouve ici déjà l'affirmation de l'existence d'un sacrement, institué par Jésus-Christ pour la rémission des péchés commis après le baptême, sacrement appelé à juste titre *secunda tabula post naufragium.* Ces idées seront reprises dans la session XIV, chapitre I et canons 1 et 2. On trouve ensuite la proposition authentique des paroles par lesquelles le Christ institua ce sacrement. Dans la session XIV, c. II, les Pères affirmeront que le texte de Jean, XX, 22, est l'autorité *principale* démontrant l'institution divine du sacrement. Notre présent texte esquisse l'énumération des parties du sacrement de pénitence : cessation et détestation des péchés, confession, satisfaction jointes à l'absolution sacerdotale. Bien que le concile cite ici le *cor contritum* de David, il ne prononce pas encore le mot de contrition, qu'on trouvera à la session XIV, c. IV. Par contre, l'énumération des différentes œuvres satisfactoires, jeûne, prière, aumônes et autres exercices de la vie spirituelle ne se lira plus dans le texte définitif du chapitre IX de la même session XIV, rédigé très brièvement. Enfin notre présent texte indique en quelques mots la différence de la pénitence et du baptême, quant à la rémission de la peine temporelle : le c. II de la session XIV développera considérablement cette indication. L'incise relative au Temple de Dieu violé et à l'Esprit-Saint contristé, se lira encore dans le chapitre VIII, où sera également intercalé Luc, III, 18.

La justification par le sacrement de pénitence avait été envisagée dès la première séance par les théologiens mineurs (*Conc. Trid.*, t. V,

p. 280). Les légats avaient signalé l'erreur protestante relative à la confession des péchés (p. 282) [1]. Aussi, dans les différentes discussions relatives aux erreurs du « troisième état », les Pères abordent assez fréquemment le problème de la seconde justification par le sacrement de pénitence. Les différences entre baptême et pénitence sont expressément signalées par l'évêque d'Huesca et plus longuement par Seripandi (p. 367 et 374). Nous avons vu plus haut le résumé des délibérations des Pères à ce sujet [2].

Dans le premier projet, la justification par le sacrement de pénitence était envisagée au c. XIX, d'une façon d'ailleurs extrêmement brève (p. 390).

Le deuxième projet, du 23 septembre, présentait déjà au c. X un texte dont le sens et maintes expressions se rapprochent déjà du texte définitif. Deux canons 17 et 18, anathématisaient les erreurs opposées à la doctrine promulguée (*Ibid.*, p. 425-427). Diverses modifications de détail furent proposées par les Pères (p. 506) et, dans son projet personnel du 31 octobre, Seripandi avait fourni un texte se rapprochant plus sensiblement encore du texte définitif (p. 514). C'est là qu'on trouve l'expression *secunda tabula post naufragium.* A ce texte correspondaient les deux canons 27 et 28.

Le troisième projet suivait mot à mot celui de Seripandi, en l'amputant toutefois de quelques lignes dans le début — la *secunda tabula* disparaissait — et de plusieurs textes scripturaires. Le texte définitif combinera les deux formules, en suivant de très près le texte du deuxième projet, mais en y rétablissant quelques incises, notamment celle relative à la *secunda tabula* et en reprenant en fin de chapitre plusieurs textes de l'Écriture que Seripandi avait placés dans les phrases du début de son projet.

Chapitre XV

Par tout péché mortel se perd la grâce, mais non la foi.

Adversus etiam hominum quorumdam callida ingenia, qui *per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium* (Rom., XVI, 18), asserendum est, non modo infi-

Pour s'opposer à la maligne ruse de certains esprits qui, par des paroles de douceur et de complaisance, séduisent les cœurs des simples, il faut affirmer que la grâce de la jus-

1. Voir plus haut : erreurs relatives au 3e état, n. 2, p. 69.
2. Voir p. 75.

delitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti : divinæ legis doctrinam defendendo, quæ a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces (I Cor., vi, 9-10; I Tim., i, 9-10), ceterosque omnes qui letalia committunt peccata, a quibus cum divinæ gratiæ adjumento abstinere possunt (II Cor., xii, 9; Phil., iv, 13) et pro quibus a Christi gratia separantur.

tification une fois reçue se perd non seulement par l'infidélité, par laquelle la foi elle-même est perdue, mais encore par tout autre péché mortel, même quand ce péché ne détruit pas la foi. L'affirmer, c'est défendre la doctrine de la divine loi, qui exclut du royaume de Dieu non seulement les infidèles, mais encore les fidèles fornicateurs, adultères, efféminés, sodomites, voleurs, avares, ivrognes, médisants, ravisseurs du bien d'autrui, et tous les autres qui commettent des péchés mortels, dont ils peuvent, avec la grâce divine, s'abstenir, et en raison desquels ils sont séparés de la grâce du Christ.

L'erreur directement visée ici est l'erreur luthérienne de l'amissibilité de la justice uniquement en raison du péché d'infidélité. Les premières discussions conciliaires n'accusent aucune remarque envisageant *ex professo* cet objet : les Pères insistent plutôt sur la nécessité, pour l'homme justifié, de conserver la grâce en évitant le péché et en observant les commandements. Toutefois, le premier projet, après avoir réprouvé l'erreur spécifiquement calviniste de l'inamissibilité de la justification (c. xviii, *Conc. Trid.*, t. v, p. 390) condamne ensuite (c. xix) l'inséparabilité de la grâce et de la foi. Mais déjà, dans le second projet du 23 septembre, on trouve presque textuellement notre présent chapitre (c. x, *Ibid.*, p. 425).

Ce point de doctrine fut contesté, le 7 octobre, par l'abbé Lucien de Sainte-Marie, près Ferrare, qui, au nom des autres abbés, soutint que tout péché entame la foi : *peccata omnia ex fidei imperfectione prodire et unumquemque nostrum tantum peccare quantum a fide deficimus* (p. 476). Il proposait soit de supprimer l'article, soit d'ajouter à la mention du péché mortel cette précision tendancieuse : *quamvis non sine quadam infidelitate.* Malgré cette observation, Seripandi maintenait à peu près le texte primitif dans son projet personnel du 31 octobre (c. xiii, *Conc. Trid.*, t. v, p. 514) et le troisième projet conciliaire conservait, sans y changer un mot, le texte de Seripandi (p. 639). L'abbé Lucien revint à la charge le 23 novembre : *per peccata fides amittitur*, disait-il, *et fides non potest stare cum peccato.* Et il défendait

son point de vue *per argumenta lutheranorum* (p. 659). Sur une question du cardinal del Monte, il précisa qu'il entendait parler de la *fides christiana :* doctrine qui fut taxée d'hérésie et suscita de vives réclamations. Sur quoi, reprenant la parole le lendemain, Lucien donna une explication catholique : il entendait parler de la foi formée (p. 560). Par la voix du président, le concile lui pardonna : ce qui n'empêcha pas, dans la suite, de nouvelles contradictions.

Le texte définitif n'apporte que deux modifications au projet de Seripandi repris par le troisième projet conciliaire : *Pauli apostoli doctrinam, hoc est veritatem ipsam, defendendo* devient : *divinæ legis doctrinam defendendo.* Notre texte : *qui letalia committunt peccata* est substitué à *qui ea committunt crimina.* La formule est ainsi plus générale et correspond mieux à l'assertion du début : *sed etiam quocumque alio mortali peccato.*

Au point de vue dogmatique, on remarquera l'assertion principale : en accord avec les principes préalablement posés sur le rôle de la foi et des œuvres, le décret marque ici que le maintien de la justification tout comme son origine ne dépend pas seulement de celle-là, mais encore de celles-ci. Il en ressort qu'il y a donc deux manières de perdre la grâce de Dieu : l'une totale, si l'on peut dire, et sur laquelle le concile n'insiste pas, et c'est quand on perd jusqu'à la foi qui en est la base; l'autre moins complète, et c'est quand la foi survit à la ruine de la charité détruite par le péché mortel. Cette doctrine n'est que la défense de l'authentique doctrine de saint Paul dans la Première aux Corinthiens et la Première à Timothée.

Une assertion secondaire ne fait que rappeler un point de doctrine déjà mis en relief au chapitre XI. Elle est consignée dans l'incise finale : avec le secours de la grâce divine, tout péché mortel peut être évité par l'homme justifié.

Chapitre XVI

Du fruit de la justification, c'est-à-dire du mérite des bonnes œuvres et de la nature du mérite lui-même.

Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba : *Abundate in omni*

Ainsi donc aux hommes qui sont justifiés de cette façon, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce reçue, soit qu'ils l'aient recouvrée après l'avoir perdue, il faut proposer

opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino (cf. I Cor., xv, 58). *Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius* (Heb., vi, 10); et *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem* (Heb., x, 35). Atque ideo bene operantibus usque in finem (cf. Matth., x, 22) et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a justo judice sibi reddendam, non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus (II Tim., iv, 7-8).

les paroles de l'Apôtre : « Abondez en toute œuvre bonne, sachant que votre effort n'est pas vain dans le Seigneur... Car Dieu n'est pas injuste et n'oubliera pas vos œuvres et la charité dont vous avez fait preuve en son nom. Et encore : « Ne perdez pas votre confiance, à laquelle est réservée une grande rémunération. »

C'est pourquoi à ceux qui travaillent bien jusqu'à la fin et qui espèrent dans le Seigneur, il faut proposer la vie éternelle tout à la fois comme une grâce miséricordieusement promise aux fils de Dieu par le Christ Jésus et comme une récompense qui, en vertu de la promesse de Dieu lui-même, doit être fidèlement accordée à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites. Telle est, en effet, cette « couronne de justice » que l'Apôtre savait lui être réservée après son « combat » et sa « course », pour lui être décernée par le « juste juge », et non pas à lui seul, mais « à tous ceux qui aiment son avènement ».

Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Eph., iv, 15) et tamquam vitis in palmites (Joa., xv, 5), in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene, illis quidem operibus quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse et vitam æternam, suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) consequendam vere promeruisse

En effet, vu que le Christ lui-même, comme la tête par rapport aux membres, comme la vigne par rapport aux sarments, communique sans cesse aux justifiés sa vertu, vertu qui toujours précède, accompagne et suit leurs œuvres et sans laquelle elles ne pourraient aucunement plaire à Dieu et être méritoires — on doit croire qu'il ne manque plus rien aux justifiés, du moins pour les œuvres qui sont faites en Dieu, pour qu'ils soient estimés avoir pleinement satisfait à la loi divine, autant que le comporte la présente vie, et avoir mérité vrai-

censeantur. Cum Christus Salvator noster dicat : *Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam* (Joa., IV, 13-14).

ment d'obtenir en son temps la vie éternelle, si toutefois ils meurent en état de grâce. Car le Christ, notre Sauveur, a dit : « Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura plus soif éternellement; mais cette eau deviendra en lui une source d'eau vive jaillissant pour la vie éternelle. »

Ita neque propria nostra justitia tamquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei (cf. Rom., X, 3); quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

Par où ni on n'établit notre propre justice comme nous étant propre et venue de nous-mêmes, ni on n'ignore ou rejette la justice de Dieu. Car la même justice, appelée nôtre parce que, inhérente à nous, elle nous justifie, est aussi celle de Dieu, parce qu'elle nous est infusée par Dieu en vertu des mérites du Christ.

Neque vero illud omittendum est, quod licet bonis operibus in sacris Litteris usque adeo tribuatur, ut etiam qui *uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit*, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum (Matth., X, 42), et Apostolus testetur *id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis* (II Cor., IV, 17), absit tamen ut christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur et non in Domino (cf. I Cor., I, 31), cujus tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.

On n'oubliera pas non plus que, si l'Écriture attribue aux bonnes œuvres une telle valeur que même « à celui qui donnera aux plus petits des siens un verre d'eau froide », le Christ promet qu'il ne restera pas sans récompense, et si l'Apôtre atteste que « les tribulations légères et momentanées du présent produisent pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire dans les cieux », tant s'en faut pourtant que le chrétien doive se confier ou se glorifier en lui-même et non pas dans le Seigneur, dont si grande est la bonté envers tous les hommes, qu'il veut de ses propres dons faire leurs mérites.

Et quia *in multis offendimus omnes* (Jac., III, 2), unusquisque sicut misericordiam et bonitatem ita severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiam si nihil sibi conscius fuerit, judicare (I Cor., IV, 3-4), quoniam

Et, parce que « nous péchons tous en beaucoup de choses », chacun, avec la miséricorde et la bonté, doit aussi avoir devant les yeux la sévérité et le jugement, et ne pas se juger soi-même, même s'il n'a conscience d'aucune faute. Car toute la

omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei, *qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo* (I Cor., IV, 5), qui, ut scriptum est (Rom., II, 6) *reddet unicuique secundum opera sua.*

vie des hommes doit s'apprécier et être jugée au jugement, non des hommes, mais de Dieu, qui « éclairera les ténèbres cachées et révélera les desseins des cœurs, et chacun recevra sa louange de Dieu », qui, comme il est écrit, « rendra à chacun selon ses œuvres ».

Ce chapitre sur *le mérite des bonnes œuvres* est, par lui-même, dans le décret de la justification, d'une importance capitale : il requiert un commentaire *historique* et *théologique* plus complet. On ne peut descendre ici dans tous les détails, mais on s'efforcera de n'omettre aucune note vraiment utile.

I. Histoire du chapitre. — 1° *Les discussions préliminaires.* — Ce chapitre correspond à la préoccupation formulée dès le début de la VIe session : a. 4. *An et quomodo opera faciant ad justificationem ante et post...*; a. 5. *Declaratur quid præcedat, quid comitetur, quid sequatur ipsam justificationem* [1].

Les *théologiens mineurs*, premiers consultés, furent d'accord, à peu d'exceptions près, pour affirmer que les œuvres préparatoires à la justification sont nécessaires, au moins à titre de dispositions. Mais ils en écartent tout mérite qui relèverait de la justice : *merita quæ ex se et sua dignitate emunt justitiam*, dit Salmeron (*Conc. Trid.*, t. V, p. 271). Le théologien jésuite semble ici admettre, dans ces œuvres, un simple mérite de convenance, *de congruo*. Toutefois, comme l'indique expressément le franciscain Antoine de Pignerol, ce mérite n'existe pas sans une certaine grâce prévenante, *sine aliqua gratia naturalem voluntatem præveniente* (p. 274). Bien que cette expression use de circonspection pour ménager les positions nominalistes, elle est néanmoins précieuse pour marquer la baisse de cette tendance au concile de Trente. Quant aux œuvres qui suivent la justification, tous reconnaissent qu'elles sont méritoires, tout en affirmant que ce mérite provient en nous de Dieu, par les mérites du Christ, et qu'ainsi les œuvres méritoires, loin de diminuer la gloire du Christ, la font plutôt resplendir. Voici comment Massarelli résume la pensée des théologiens : *Major pars theologorum dixit quod opera disponentia ad justificationem sunt meritoria justificationis de congruo, opera vero post justificationem sunt meritoria*

1. Voir ci-dessus, p. 66.

vitæ æternæ de condigno (p. 280). La minorité était faite des quatre théologiens dont nous avons parlé à la page 66.

Les *Pères* durent délibérer sur une liste des principales erreurs à condamner [1]. Nous avons déjà noté les conclusions de ces discussions : les bonnes œuvres qui précèdent la justification ne font qu'y disposer; mais, sur la nature même de cette disposition, les avis sont assez vagues et partagés. Les Pères furent d'accord pour dire que nos bonnes œuvres, celles du moins qui sont faites sous l'influence de la grâce actuelle, préparent efficacement l'âme à la justification et, à ce titre, sont nécessaires. Un certain nombre se refusent à aller plus loin, témoins l'évêque de Feltre (p. 297), dont la formule intentionnellement restrictive, est relevée dans le résumé de Massarelli : ... *Opera ante justificationem sunt necessaria, non meritoria* (p. 299); et celui de Vaison (p. 301) : *Opera præcedentia justificationem aliquo modo ad eam faciunt, non quia justificationem impetrare mereantur.* D'autres, comme l'archevêque d'Acerenza, croient pouvoir parler, en général, d'œuvres méritoires; et plusieurs adoptent sans hésiter la formule classique : mérite *de congruo*... Suivant une autre distinction qui ne semble pas avoir eu beaucoup de partisans, l'évêque de Castellamare réserve le mérite *de congruo* aux œuvres *concomitantia ipsam justificationem* (p. 299)... En traitant de la première justification, plusieurs Pères, cédant à la logique, avaient déjà anticipé sur la seconde. Seul, l'évêque de Cava réduit notre mérite au seul fait de notre libre consentement (p. 295). Tous les autres insistent sur le caractère pleinement méritoire des œuvres faites en état de grâce. Quelques-uns tiennent à marquer, avec saint Augustin, que nos mérites se ramènent à un don de Dieu. Mais cette idée trouvait surtout sa place dans les débats sur la seconde justification. L'évêque de Cava y fit encore profession de minimisme : *Ea tamen* (opera) *merentur quatenus merita Christi nobis condonantur* (p. 347). A la même séance du 17 juillet, l'évêque de Feltre (p. 347) essaya, en une formule subtile, de s'accommoder à cette vue : *Nostra opera, quatenus condonatur nobis ut sint meritoria per merita Christi, sunt meritoria.* Pour l'ensemble des Pères, cette application des mérites du Christ s'entend d'une application active, qui devient génératrice de nos propres mérites.

A peine quelques-uns s'en tiennent-ils à des formules vagues et se contentent de dire que, par nos œuvres, nous obtenons ou recevons la vie éternelle. La plupart parlent franchement de *mérite* et de

1. Voir ci-dessus, surtout p. 73-75.

mériter. Mais l'évêque des Canaries rappelle que nos mérites reposent sur la miséricorde divine : *misericordia Dei fit ut opera nostra aliquid mereantur* (p. 366). A quoi l'évêque de Huesca ajoute mention du pacte qu'ils supposent : *mercem operibus bonis ex Dei pacto a liberalitate debitum consequetur* (p. 367).

Le général des servites fait entendre la note scotiste : *Opera bona sunt meritoria vitæ æternæ, quatenus Deus illa acceptat, non quatenus nostra* (p. 371). Mais d'autres Pères, imbus de la même théologie, n'hésitent pas à proclamer d'emblée un mérite *de condigno*. Parmi eux, l'évêque de Castellamare se signale par sa formule recherchée et subtile : *Quatenus ex libero arbitrio et gratia Dei justificante* (proveniunt opera) *et hæc sunt de congruo meritoria et de condigno large ad beatitudinem ipsam;... quatenus procedunt de Spiritu Sancto sunt de condigno meritoria, quia Deus promisit illa remunerare, meritoria scilicet gloriæ gratiæque augmenti et vitæ æternæ* (p. 363).

De toutes les réponses, la plus profonde et la plus traditionnelle est celle de Seripandi. Il remarque que cette question soulève une *magna dubitatio*, quand il s'agit ici d'accorder la part de l'homme et celle de Dieu. Sa solution s'inspire des principes de saint Augustin et de saint Bernard, dont il rapporte les textes les plus caractéristiques : *Dico quod sicut vita æterna merces dicitur in sacris litteris et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona* (p. 373-374). C'est en partant de ce principe que, plus loin, le général des carmes montre que nos mérites ne nuisent pas aux mérites du Christ (p. 376-377), puisqu'ils en procèdent.

« Cette première consultation des Pères du concile, conclut J. Rivière, après cet exposé (que nous lui empruntons en le résumant), a l'incontestable intérêt de faire entendre, avec les principes essentiels de la foi catholique, toute la gamme des opinions théologiques reçues en matière de mérite. Mais, par là même, la plupart des réponses associaient la vérité chrétienne à des systèmes ou formules d'école, dont le concile, en travaillant à fixer son enseignement, allait tendre à se détacher de plus en plus [1]. »

2° *Le premier projet du 24 juillet.* — Il n'en reste presque rien dans le texte définitif; néanmoins il est utile de voir comment s'y présentait la doctrine du mérite. On y rappelait d'abord qu'il ne peut être question de justice en nous que sous le bénéfice préalable de la rédemption. Donc, à l'encontre des pélagiens, il faut affirmer la stricte nécessité de

1. *Dict. de théol. cath.*, art. *Mérite*, t. x, col. 739.

la grâce pour mériter la vie éternelle : *in hac enim justificatione, merita hominis tacere debent, ut sola Christi gratia regnet* (p. 386-387). Cependant la justification appelle en nous des dispositions. La foi est la première et la principale : *sine ea nullus ad justificationem sufficienter disponi potest.* Elle n'est pas la seule, mais elle amène celui qui ne met pas obstacle à son développement normal, à demander la justification. C'est donc proclamer la nécessité d'une préparation, sans toutefois en préciser le rôle et la valeur.

Une fois la justice obtenue, les œuvres ont pour effet de l'accroître : *per bona opera augeri coram Deo justitiam semel habitam* (p. 389). Ce qui amenait un canon sur le mérite : *Si quis dixerit, de bonis operibus justificati hominis loquens : superba vox est meritum, A. S.* Suivait un exposé positif de la doctrine : *Verum enim est meritum operum illorum, quia, duce gratia, comite voluntate... non modo augmentum gratiæ sed et gloriam æternæ vitæ per ea ipsa qui vere justificati sunt promerentur quatenus in Deo sunt facta.* La vie éternelle, en effet, offre ce double caractère d'être d'abord une grâce, mais ensuite une récompense; dès lors rien n'empêche de travailler ici-bas dans la vue et l'espoir de cette rémunération éternelle (p. 389). *Utique vita æterna gratia dicitur, quia nisi gratia merita præcessisset, non esset meritum, cui gloria tribueretur; sed post gratiam jam corona, merces et bravium; non fidei certe solum, sed operum appellatur, et illis non modo dari, sed reddi tamquam corona justitiæ a justo judice prædicatur... Modo primum locum sibi vindicet caritas atque ideo Deus, et hoc quoque licet, nempe intuitu illius mercedis... operari.* Toutes ces idées, sauf la dernière, entreront dans les formes postérieures du décret.

3° *Deuxième projet du 23 septembre.* — On sait que le premier projet fut rapidement délaissé. Un texte absolument neuf fut proposé un mois plus tard. Dans ce nouveau projet, on rappelle tout d'abord qu'il n'y a de salut pour l'humanité que dans et par Jésus-Christ : l'humanité ne peut sortir de l'injustice que par l'application du « mérite de sa justice » (c. III; cf. c. VII, p. 421, 423). On sent ici l'influence de Seripandi avec sa théorie de la double justice. Les grâces individuelles de conversion dont bénéficient les adultes sont accordées sans aucun mérite de leur part, quoiqu'il y ait lieu à une certaine préparation (c. VI, p. 422). Comment interpréter cette préparation? *Quod quidem in eo sensu interpretandum est quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit, ut scilicet a justificatione ipsa opera omnia fidem præcedentia et ea quoque quæ... ante justificationem cum fide aliqua fiunt,* TAMQUAM PROPRIE MERITA EXCLUDANTUR : *alioquin*

gratia non esset gratia (c. VII, p. 423). Le texte de Seripandi portait absolument : *tamquam merita excludantur* (p. 824, 829). Le canon correspondant (can. 5, p. 435) était conçu en des termes analogues. Ainsi proposé, le texte comportait deux affirmations : l'une théologique, l'autre historique. Théologique : les œuvres préparatoires à la justification ne sont pas « proprement » des mérites. Historique : telle fut la pensée constante de l'Église. Exclu avant la justification, le mérite proprement dit s'impose après. Tout le chapitre final était consacré à exposer cette vérité (c. II, p. 426). Seripandi avait rédigé cet article qui fut presque intégralement conservé :

In Christo Jesu justificatis et in accepta gratia usque in finem perseverantibus proponenda est vita æterna tamquam gratia filiis Dei et heredibus regni promissi et tamquam merces... bonis ipsorum operibus et meritis debita. Proponenda videlicet est perfecta illa et consummata justitiæ corona quam... exspectabat Apostolus a justo judice qui reddet unicuique secundum opera ejus. Qua expectatione neque propria justitia statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Tum quia opera bona justorum quibus vita æterna redditur, a justitia Dei, hoc est gratia seu caritate qua Deus eos justos fecit, proveniunt, quæ est sicut semen Dei cujus vis fructum æterna vita dignum producere potest tum vero quia non alia quam ipsius justitiæ... ratione fiunt in homine *fons aquæ salientis in vitam æternam.* (C. II, p. 426.)

Dans ce texte, le mérite est touché indirectement. Le mot n'y figure que dans un complément indirect en qualifiant la nature de la récompense : *merces... operibus et meritis debita.* La promesse de la couronne éternelle est au premier plan; on remonte au mérite par voie d'induction. Cette exposition est peut-être plus conforme aux modalités de la révélation chrétienne; elle s'appuie d'ailleurs sur l'exemple et la doctrine de saint Paul. Enfin, le chapitre se termine par une sorte d'apologétique du mérite, montrant que cette notion ne crée pas à l'homme une justice propre au détriment de la justice de Dieu : celle-ci, en effet, est la cause efficiente de nos mérites. L'usage pratique du mérite dans les fins de notre vie morale et la question du désir de la récompense, qui existaient dans le premier projet, sont ici supprimés et reportés au chapitre IX.

Discussion du projet. — Les discussions se concentrèrent bien vite autour de deux points.

Tout d'abord, la phrase initiale du chapitre VII : *ipsa opera omnia fidem præcedentia et ea quoque quæ... cum fide aliqua fiunt tamquam proprie merita excludantur.* L'exclusion du mérite proprement dit

dans les œuvres qui précèdent la justification implique-t-elle l'existence d'un mérite inférieur, du mérite *de congruo?* Un certain nombre de Pères inclinaient vers la négative. Au nom de saint Paul et des déclarations antérieures du décret sur notre salut dans le Christ, le prieur d'Udine voulait qu'on marquât l'exclusion de tout mérite. Et plusieurs demandaient qu'on s'abstînt *quidquam innuere de merito congrui* (p. 441-442, 452), ce qui est mérité et dû excluant toute idée de grâce et de don gratuit (p. 455). *Si opera illa aliquo modo sunt merita, gratia aliquando non est gratia*, déclarait Seripandi (p. 489). Mais la formule contestée trouva des défenseurs : le plus éloquent fut le général des conventuels, se réclamant de l'unanimité des théologiens, qui, à l'exception unique de Grégoire de Rimini, *ponunt ista merita impropria, secundum quid, interpretativa, sive, ut uno verbo dicam, merita de congruo, distincta a meritis propriis, veris, gratuitis et de condigno* (p. 480).

Ensuite, les discussions portèrent sur le mérite après la justification ; mais ici, les remarques des Pères ne révèlent aucune opposition d'écoles. Presque toujours, ce ne sont que des remarques de détail : textes scripturaires dont on discute la valeur; formules explicatives à joindre à ces textes; ou encore hésitations devant certaines expressions, *justitia Dei*, *justitia propria*, dans lesquelles, peut-être non sans raison, l'évêque de Castellamare trouvait un écho du système de la double justice (p. 495). Et précisément, ce système avait sa répercussion dans la question du mérite. Il s'agissait de savoir si la justice que l'homme peut acquérir ici-bas au moyen de la grâce est par elle-même un titre à la gloire, ou s'il faut encore qu'elle soit supplémentée, au dernier moment, par une nouvelle imputation de la justice du Christ. On sait que la très grosse majorité des Pères se prononça contre la double justice [1] et la plupart trouvèrent dans le fait du mérite un argument décisif, cette réalité étant en fait compromise par la nouvelle théorie. *Dicere justificatum hujusmodi*, déclare le mineur Vincent Lunel, théologien impérial, *ante tribunal Christi ad Dei misericordiam et Christi justitiam rursus confugere oportere est : opera ex gratia hujusmodi facta, ast vere (aperte?) non esse meritoria vitæ æternæ, quod nemo usque hodie asseruit* (p. 524). Laynez est catégorique : *Tollitur revera meritum ab operibus bonis in caritate factis, quod in Scripturis et sanctis omnibus doctoribus est institutum* (p. 615). Sans doute, nos mérites procèdent de la grâce, et cette doctrine fut

1. Voir ci-dessus, p. 77-78.

souvent rappelée au cours des débats, mais nombre de théologiens et de Pères insistent sur le fait que la grâce n'empêche pas le mérite, nos mérites se rattachant aux mérites du Christ, *cujus meritis nostra omnia infirma opera sublevantur ad meritum*, dit le servite Laurent Mazochi (p. 582). Le dominicain Gaspard Rey rappelle que par la grâce nous sommes greffés sur le Christ et qu'en nos œuvres coule désormais une sève divine (p. 596).

Sous ces formes diverses, tous étaient d'accord pour affirmer que le mérite comporte un titre réel à la gloire. Cette vérité est considérée comme certaine : *tamquam certum supponitur* (Mazochi, p. 584). Mais, dès qu'il s'agit d'en préciser la valeur, des tendances divergentes s'affirment, quelques-uns déclarant simplement : *vere meremur;* d'autres accentuant notre droit : *justificatis magno jure debetur vita æterna* (cf. p. 551, 528, 554); d'autres enfin, tout en tenant compte du pacte divin relatif à la récompense promise, n'hésitant pas à proclamer l'équivalence de nos mérites et de la récompense (Grégoire Perfectus, p. 578). Ainsi naturellement la formule du mérite *de condigno* devait venir au terme de ces prémisses. Ce ne fut pas sans discussion; car si, d'une part, certains théologiens défendaient l'existence d'un mérite de justice, d'autres, plus nombreux peut-être, y mettaient des restrictions. Les textes ici importent assez peu; on les trouvera d'ailleurs présentés en un excellent résumé par J. Rivière [1]. Les adversaires du mérite strict s'appuyaient surtout sur l'impossibilité, pour l'homme, d'exiger en justice quelque rétribution divine. Entre les deux thèses adverses, la conciliation était facile. Tout dépend de la manière dont on envisage nos œuvres : en soi, elles sont insuffisantes et médiocres; mais quand on considère la grâce qui les a produites, elles prennent une valeur suffisante. Cette distinction fut maintes fois présentée; le mineur Richard du Mans, (p. 536); le carme Nicolas Taborel (p. 629); le jésuite Laynez (p. 619-620). Par elle, et par-dessus les divergences d'écoles, une doctrine catholique du mérite allait s'affirmer, s'appuyant sur la réalité d'une grâce inhérente, principe de valeur méritoire de nos bonnes œuvres. En rédigeant le projet définitif, les Pères s'inspireront de tous les éléments de vérité qu'on peut trouver sous toutes les tendances qui s'étaient manifestées.

4° *Troisième projet du 5 novembre.* — Ce dernier projet marque un pas décisif vers le texte qui fut finalement adopté. Sur les œuvres

1. *Dict. de théol. cath.*, art. *Mérite*, t. x, col. 746.

préparatoires à la justification, les changements, par rapport au second projet, sont de peu d'importance : la doctrine concernant ce point fait encore l'objet du chapitre vii, mais ce chapitre sera complètement refondu et deviendra le chapitre viii dans la rédaction définitive.

Pour qualifier la valeur des œuvres qui précèdent la foi ou que déjà la foi inspire avant la justification, l'adverbe *proprie* a disparu, et toutefois leur rôle préparatoire est affirmé comme nécessaire. Mais sur la question du mérite consécutif à la grâce (c. xvi), la transformation est plus complète. En tête du nouveau chapitre, trois citations de saint Paul : I Cor., xv, 58; Heb., vi, 10; x, 35, destinées à promouvoir l'estime des bonnes œuvres et la confiance en leur valeur, et suivies d'une petite formule rapprochant le rôle également nécessaire de l'œuvre humaine et de la confiance en Dieu : *atque ideo bene operantibus et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna.* Suit, à peu près intégralement, la première moitié du texte du 23 septembre sur le double aspect de la vie éternelle (grâce et récompense) et l'exemple personnel de l'Apôtre qui sert à en accréditer le caractère de juste rétribution. Vient ensuite tout un passage sur le fondement dogmatique du mérite : le Christ est activement présent dans l'âme du régénéré, comme le chef dans les membres, la vigne dans les sarments. Son influence enveloppe tous nos actes et est indispensable pour qu'ils deviennent méritoires. Ce sont là les seules conditions posées à l'existence du mérite : rien ne manque plus aux justifiés pour qu'ils méritent la vie éternelle et soient mis en sa possession, si toutefois ils meurent dans la charité : *nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est, quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur, operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam promeruisse censeantur* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 639). Comme preuve de l'assertion, le texte intégral de Joa., iv, 13-14 : et la conclusion de cette partie est condensée dans une phrase, déjà insérée dans le second projet, mais qui se retrouve ici, débarrassée des surcharges qui l'obscurcissaient : *ita neque propria nostra justitia tamquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei.* Jusqu'ici, on le voit, les rédacteurs du décret se sont appliqués à recueillir les conclusions de la majorité, sans heurter d'une manière trop vive les opposants. Le texte définitif n'apportera plus que de légères modifications de détail.

Tout le paragraphe suivant restera inchangé dans la rédaction dernière : il a pour but de préciser l'attitude pratique du chrétien en matière de mérite, attitude qui unit au sentiment d'une légitime

confiance en nos œuvres une disposition d'humilité motivée par leur origine surnaturelle et leurs humaines imperfections. Les tenants de la double justice pouvaient trouver ici satisfaction à leurs scrupules religieux, sans que fussent autorisées les conclusions spéculatives qu'ils en prétendaient déduire.

La discussion de cet ultime projet commença le 9 novembre.

Tout d'abord, en ce qui concerne les œuvres préparatoires à la justification, après de nombreuses interventions, l'adverbe *proprie* fut rétabli, et le complément : *quibus gratia debeatur* (qui, dans le troisième projet corrigeait la suppression de *proprie*) fut conservé. Le 10 décembre, un texte remanié fut adopté : *fides ipsa et opera omnia fidem præcedentia, immo ea quoque, quæ post illuminationem Spiritus Sancti, quemquam ad justificationem disponentia, cum fide aliqua fiunt, tamquam proprie merita, quibus gratia debeatur, ab ipsa justificatione excluduntur* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 696). Cette formule ne devait pas être définitive : après de nouvelles discussions sur le *perpetuus consensus Ecclesiæ*, sur la nécessité des œuvres précédant la justification, sur la fameuse expression *non proprie merentur*, l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, capucin, trouva la formule qui devait recueillir les suffrages de tous : *gratis ideo justificari dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, vel fides, vel opera, ipsam justificationis gratiam merentur* (22 décembre, p. 737). Les deux généraux des conventuels et des augustins donnèrent leur *placet*, avec la seule réserve que cette assertion ne détruirait pas le mérite *de congruo*. Une nouvelle offensive en faveur du mérite *de congruo* eut lieu le 8 janvier : elle aboutit simplement à substituer *promerentur* à *merentur*, en fin de phrase. Ainsi était établi le chapitre VII, devenu dans le décret officiel le chapitre VIII.

Quant au texte relatif au mérite consécutif à la justification (c. XVI), seule la partie centrale subit des modifications à la suite des observations émises par les Pères. Voici, par juxtaposition des textes, les modifications introduites :

Texte du 5 novembre	*Texte définitif*
Hæc est enim illa perfectæ et consummatæ justitiæ corona, quam post suum certamen, *etc...*	Hæc est enim illa corona justitiæ quam post, *etc...*
Nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est, quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu	Nihil ipsis justificatis amplius deesse *credendum* est quominus plene *illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta*, divinæ legi *pro hujus vitæ*

requiritur operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac, velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam promeruisse censeantur.

statu satisfecisse *et* vitam æternam, *suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) consequendam vere* promeruisse censeantur.

Le texte définitif, on le voit, ne fut adopté qu'après diverses modifications concernant la charité, condition du mérite, et l'état de grâce à la mort, condition nécessaire à l'obtention de la vie éternelle. On voit à quelle formule s'arrêtèrent les Pères : l'introduction de l'adverbe *vere* avant *promeruisse* marque davantage la réalité du mérite.

Ita neque propria nostra justitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Quamvis enim bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur, ut etiam eum qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus non esse sua mercede cariturum...

Ita neque propria nostra justitia tamquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei; *quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.* Neque vero illud omittendum est, quod licet bonis operibus, etc...

L'incise relative à la justice de Dieu, devenue notre justice, est, sous sa dernière forme, l'œuvre du cardinal Cervino, et elle marque en réalité la réprobation indirecte du système de la double justice sur lequel les Pères avaient tant discuté.

II. Exposé doctrinal. — On se reportera au commentaire du chapitre VIII pour ce qui concerne le mérite avant la justification [1].

Après la justification, le mérite existe, donnant à l'homme un véritable droit à la récompense céleste. Du moment en effet que la justification n'est pas une simple imputation extrinsèque de la justice du Christ, mais une participation réelle à la vie du Christ en qui nous sommes pour ainsi dire greffés (c. VII), l'état de justification doit se traduire par des effets de vie surnaturelle, dont le terme est le mérite, qui apparaît ainsi comme « le fruit de la justification ».

Le chapitre XVI qui a pour objet le mérite, en considère d'abord l'aspect *objectif*, puis l'aspect *subjectif*.

Objectivement, le mérite apparaît comme le suprême épanouissement de l'ordre surnaturel selon la foi de l'Église. Le concile en affirme et en justifie la réalité au point de vue dogmatique. Le début du cha-

1. Voir ci-dessus, p. 98 sq.

pitre se comprend sans difficulté : l'Écriture (I Cor., xv, 58; Heb., vi, 10; x, 35; II Tim., iv, 7-8) nous invite à l'effort spirituel dans la perspective que nos œuvres nous seront utiles, devant Dieu, en vue de la rémunération céleste. Ainsi, la vie éternelle apparaît avec le double caractère de grâce, parce qu'elle résulte d'une promesse toute miséricordieuse; et de récompense de nos bonnes actions. Le texte de II Tim., iv, 7-8 est significatif, à cet égard. Si le concile, dès le début du chapitre, s'appuie sur l'Écriture, qui lui fournit pour ainsi dire la trame de son exposé, c'est vraisemblablement qu'il entend riposter directement aux protestants, qui se réclamaient de l'Écriture contre l'Église romaine.

Sans doute, dans tout ce début, le terme « mérite » n'est introduit que sous la forme de complément indirect et comme synonyme de bonnes œuvres : *operibus et meritis fideliter reddenda.* Cependant tout le contexte en précise la signification. Par « mérite », la foi chrétienne désigne le rapport de nos bonnes œuvres à la vie éternelle, rapport tel que celle-ci est, non pas la suite, mais la récompense de celles-là. Le terme de salaire, *merces;* l'allusion au juste juge; l'idée de rétribution indiquent suffisamment qu'il s'agit d'un rapport de justice. Mais il faut tenir compte qu'à la base il y a une promesse toute gratuite de la part de Dieu : *misericorditer promissa.* Aussi la récompense éternelle reste-t-elle une « grâce » et, pour l'obtenir, il faut unir ses efforts personnels à la confiance en Dieu : *bene operantibus... et in Deo sperantibus.* Ainsi, dès les premières lignes, nous avons, avec l'affirmation du mérite, l'analyse des conditions qu'il suppose et des dispositions religieuses qu'il réclame.

Le texte conciliaire passe ensuite *(Cum enim ille ipse Christus)* à la justification dogmatique du mérite ainsi posé. Le mérite nous est rendu possible par le fait de la vie surnaturelle que le Christ communique à ceux qui, par la justification, sont devenus ses membres vivants. Cet influx divin, sans lequel rien ne saurait plaire à Dieu, enveloppe de toutes parts l'activité de notre libre arbitre. Mais, sous cette influence, nous pouvons faire des actions bonnes : *quæ in Deo sunt facta :* ce qui indique qu'elles sont non seulement matériellement bonnes, mais encore qu'elles sont faites en vue de Dieu, c'est-à-dire avec une intention de lui plaire [1]. Ces œuvres ne peuvent présenter une perfection absolue : elles satisfont à la loi divine dans la mesure

1. Aux théologiens il appartiendra de préciser dans quelle mesure et sous quelle forme s'exercera cette intention de plaire à Dieu.

que comporte la vie présente, *pro hujus vitæ statu.* Donc, le moment venu, ces œuvres nous vaudront véritablement la vie éternelle. Sans recourir au terme technique *de condigno*, le concile marque cependant qu'il s'agit d'un véritable droit au bonheur du ciel, *vere promeruisse censeantur* [1]. Notre droit à la gloire suppose une valeur présentement réalisée : c'est parce que nos œuvres peuvent être « pleinement » conformes au vouloir divin et dans la mesure où elles le sont, qu'elles fondent un « véritable mérite », c'est-à-dire un titre objectif à la récompense du ciel.

Mais cette valeur reconnue aux actes humains ne diminue en rien les droits de Dieu. Le court alinéa suivant *(Ita neque propria)* le rappelle explicitement. Il est également juste de dire que la grâce est notre bien et qu'elle ne l'est pas; elle l'est dans sa réalité immédiate, constituée qu'elle est par un don inhérent à notre âme; et cependant elle demeure le bien de Dieu, puisque Dieu en est la source profonde qui nous la communique. Ce qui est vrai de la grâce l'est, au même titre, de ses fruits, en sorte qu'en vertu de la régénération spirituelle qu'est la justification, tout ce qui est à nous est à Dieu et tout ce qui est à Dieu est à nous.

L'histoire des débats conciliaires montre que cette déclaration avait pour but, non seulement de condamner les protestants qui rejetaient toute sanctification intérieure de l'âme, mais encore de réagir contre les théologiens catholiques qui la diminuaient à l'excès avec le système de la double justice. Aux uns et aux autres, l'Église oppose la conception traditionnelle d'une intime coopération entre Dieu et l'homme, la justice de Dieu se continuant en la justice inhérente à l'homme, ce qui permet d'affirmer la valeur de celle-ci sans faire tort à Dieu et au Christ, de qui l'homme la tient.

Subjectivement, le mérite comporte une pédagogie. Dans l'alinéa suivant *(Neque vere illud)*, on rappelle encore la valeur de nos bonnes œuvres et la certitude de la récompense qui leur est promise. Mais l'homme n'a pas lieu d'en tirer une gloire personnelle, puisque Dieu en reste le premier auteur. Pour expliquer cette idée, le concile reprend une formule classique de saint Augustin, *ut eorum velit esse merita*

1. « Pour expliquer cette réticence, il n'y a d'ailleurs pas lieu de faire intervenir (avec H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf den tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925, p. 257) la secrète influence de la Réforme : elle est uniquement due à la volonté de laisser ouverte la vieille controverse d'école qui existait au XIIIe siècle sur ce point, tout en sauvegardant contre l'école protestante l'essentiel de la foi catholique en la vérité du mérite humain. » J. Rivière, *art. cit.*, t. X, col. 757.

quæ sunt ipsius dona[1]. On remarquera toutefois que cette formule, tout en laissant l'initiative à la grâce, marque que cette grâce fructifie en vrais mérites de notre part, de sorte que ce ne sont pas nos mérites qui sont présentés proprement comme des dons de Dieu, mais les dons de Dieu qui deviennent nos mérites. Ainsi se trouve soulignée la valeur de l'œuvre humaine, tout en rappelant la source divine dont elle procède.

A cette raison fondamentale s'ajoute, fournie par l'expérience, l'évidence de notre déficit moral *(Et quia in multis...)*. La doctrine catholique du mérite ne se produit pas en dehors ni à l'encontre de la vie religieuse. Elle laisse subsister toutes les raisons que l'âme consciente de ses faiblesses a de trembler devant Dieu. Même consciente de n'avoir commis aucune faute, l'âme doit laisser à Dieu le soin de la juger, car c'est Dieu « qui doit rendre à chacun selon ses œuvres ». Cet aphorisme de saint Paul justifie en droit le mérite et rappelle en fait la conscience humaine au sentiment de ses responsabilités. En introduisant ce passage dans le décret conciliaire, Seripandi apportait un apaisement aux scrupules du cardinal Contarini, qui, lors de l'*Interim* de Ratisbonne, avait voulu, dans un désir de conciliation, éviter les formules trop arrêtées; il faisait aussi écho aux mystiques de tous les temps. Ainsi la doctrine catholique a su ici trouver le moyen d'unir harmonieusement la double part également nécessaire de Dieu et de l'homme dans la conquête du salut, fondant les devoirs du chrétien sur l'affirmation même des droits que lui confère la grâce de la régénération.

V. — Texte et commentaire des canons.

A la fin des chapitres, le concile place une déclaration qui en est pour ainsi dire la conclusion et forme le préambule des canons :

Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, justificari non poterit, placuit sanctæ synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant, non solum quid

Après cet exposé de la doctrine catholique sur la justification, que chacun doit fidèlement et fermement recevoir, sous peine de ne pouvoir être justifié, il a plu au saint concile d'ajouter les canons suivants, afin

1. Le texte exact d'Augustin est celui-ci : *Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia, et,* cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam numera sua? *Epist.*, CXCIV, c. V, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 880.

tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.

que tous sachent ce qu'ils doivent non seulement tenir et suivre, mais encore éviter et fuir.

Can. 1. — Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Jesum gratia, posse justificari coram Deo, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres accomplies avec les seules forces de la nature ou en vertu du seul enseignement de la loi, sans la grâce divine méritée par Jésus-Christ, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au c. I et ne fait que rappeler la condamnation portée contre les pélagiens. On notera simplement qu'au cours des discussions l'évêque d'Accia avait demandé qu'on précisât que la « doctrine de la loi » se rapportait aussi bien au Nouveau qu'à l'Ancien Testament (*Conc. Trid.*, t. V, p. 455). Mais il fut décidé qu'on s'abstiendrait de cette précision, étant donné que le nom de « loi » est commun aux deux Testaments (p. 522).

Can. 2. — Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, A. S.

Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu méritée par Jésus-Christ est conférée à l'homme seulement afin qu'il puisse plus facilement vivre dans la justice et mériter la vie éternelle, comme si, par le libre arbitre, sans la grâce, il pouvait faire l'un et l'autre, quoique cependant avec peine et difficulté, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au c. III. Il rappelle également une condamnation portée au concile de Milève (Carthage), can. 5 (Denz.-Bannw., n. 105; Cavall., n. 843), en des termes presque identiques. On ne le trouve dans aucun des trois projets : il est introduit dans le décret de la justification seulement aux corrections proposées le 15 décembre (p. 713) et n'a subi aucune modification dans le texte définitif.

Can. 3. — Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare et diligere aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, A. S.

Si quelqu'un dit que sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son secours, l'homme peut croire, espérer et aimer ou se repentir de la façon qu'il faut pour obtenir la grâce de la justification, qu'il soit anathème.

Ce canon s'inspire des idées et des expressions mêmes des canons 6 et 7 du IIe concile d'Orange (Denz.-Bannw., n. 179, 180; Cavall., n. 853). Toutefois, dans les deuxième et troisième projets, où il occupait le nº 2, sa rédaction le rapprochait davantage encore du can. 6 d'Orange. La rédaction définitive fut proposée le 15 décembre (*Conc. Trid.*, t. v, p. 713).

Can. 4. — Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, A. S.

Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère aucunement en donnant son assentiment à Dieu qui l'excite et l'appelle, par où il se prépare et dispose à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas refuser son consentement s'il le veut, mais que, à la façon d'un être inanimé, il est absolument inerte et joue un rôle purement passif, qu'il soit anathème.

Ce canon, déjà proposé sous une forme sensiblement différente dès le second projet, a déjà sa forme presque définitive dans le troisième (*Conc. Trid.*, t. v, p. 640). Il est uniquement dirigé contre les protestants, et rappelle le dogme catholique de la coopération de notre libre arbitre à la grâce, mais laisse à la libre discussion des écoles les divers problèmes théologiques et philosophiques qui s'y rattachent.

Can. 5. — Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, A. S.

Si quelqu'un dit que depuis le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme est perdu et éteint, que c'est une chose qui n'a que le nom ou plutôt un nom sans réalité, ou enfin une fiction, introduite par le démon contre l'Église, qu'il soit anathème.

Nous trouvons en ce canon un écho des négations de Luther. Voir les erreurs concernant le premier état (p. 67), déjà condamnées au c. I et implicitement au c. V. Le concile n'avait pas spécifié en quels ouvrages de Luther se trouvait la négation du libre arbitre. On peut citer : *Thèses...; Dispute de Leipzig*, contre Jean Eck; *Assertio omnium articulorum...*, Luthers *Werke*, Weimar, t. I, p. 353, 360; t. II, p. 424; t. VII, p. 145. Négation déjà condamnée par la bulle *Exsurge Domine*, prop. 36 (Denz.-Bannw., n. 776; Cavall., n. 869).

Cf. le traité de Luther *De servo arbitrio*, Luthers *Werke*, t. XVIII, p. 637.

Dans la première forme du décret, le canon portait condamnation de la doctrine niant la libre coopération de l'homme à la grâce de la conversion. L'explication annexée déclarait expressément que « le libre arbitre de l'homme, à cause du péché d'Adam ou des autres péchés, n'a pas disparu du genre humain, au point... de ne pouvoir par sa propre liberté se porter au consentement à l'égard de Dieu, qui l'appelle, l'attire, le pousse, l'invite » (*Conc. Trid.*, t. V, p. 387).

La seconde forme du décret reconnaissait (c. II) que « par le péché de désobéissance, le libre arbitre de l'homme avait été gravement blessé » (*Ibid.*, p. 421). Mais le c. VI déclarait qu'avec le secours de la grâce divine, notre liberté pouvait se détourner du péché et se mouvoir vers la justice. Cette formule, très augustinienne sans doute, devait cependant être complétée pour pouvoir combattre efficacement l'hérésie de Luther. Ce complément lui fut donné par Seripandi dans son projet du 31 octobre, où l'on trouve, en propres termes, notre présent canon.

Can. 6. — Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que c'est Dieu qui opère (par lui) le mal comme le bien, non seulement en le permettant, mais en le voulant d'une volonté formelle et directe, de telle sorte que la trahison de Judas aussi bien que la vocation de Paul sont son œuvre propre, qu'il soit anathème.

Ce canon, intercalé ici à la suite de la rédaction du 31 octobre de Seripandi, vient certainement en confirmation du canon précédent, pour affirmer la persistance de la liberté humaine, même après la déchéance du péché.

L'erreur, ici condamnée, à savoir que Dieu est cause directe et propre du mal comme du bien, « de la trahison de Judas comme de la conversion de Paul » est prise en propres termes chez Luther, lequel avait lui-même emprunté l'expression de cette doctrine à un cours de Mélanchthon, sur l'*Épître aux Romains* et la *Première Épître aux Corinthiens*. L'assertion de Mélanchthon était ainsi libellée : « Dans toutes les créatures, tout se produit avec nécessité. Qu'il reste donc

bien fermement établi que Dieu fait tout, le mal comme le bien. Aussi bien que la vocation de saint Paul, l'adultère de David, les cruautés de Saül et la trahison de Judas sont proprement son œuvre. » A ce commentaire, Luther mit une préface : « Personne n'a mieux écrit sur saint Paul. A côté de ce commentaire, ceux de Jérôme et d'Origène ne sont que plaisanteries et inepties. » (Luthers *Werke*, t. x (2), p. 3.) Mais, dès 1521, Luther, ripostant à la bulle de Léon X, déclarait déjà, nous l'avons vu (cf. can. 5) que la liberté n'est pas même un « titre » d'une propriété perdue; elle est pure fiction. Tout arrive par nécessité absolue, comme l'a enseigné Wicleff. C'est Dieu qui fait le mal comme le bien. *Ibid.*, t. VII, p. 145, 146. Cf. Traité *De servo arbitrio*, *ibid.*, t. XVIII, p. 615.

On sait que Mélanchthon adoucit ensuite sa théorie sur la liberté. Mais l'erreur radicale, condamnée par ce canon 6, se retrouve chez Calvin [1], *Institution chrétienne*, I, c. XVIII, n. 1 : « Quoi que machinent les hommes, ou même le diable, toutefois Dieu tient la barre du gouvernail... Absalon polluant le lit de son père par inceste commet un forfait détestable; toutefois Dieu prononce que c'est son œuvre. ... Ceux qui substituent une permission nue au lieu de la providence de Dieu, comme s'il attendait, étant assis ou couché, ce qui doit advenir, ne font que badiner; car aussi par ce moyen, ses jugements dépendraient de la volonté des hommes. » (*Corp. reformat.*, t. XXXI, p. 271.)

Cette causalité divine par rapport au mal, même moral, avait été implicitement affirmée par Wicleff et condamnée au concile de Constance, prop. 27 (Denz.-Bannw., n. 607; Cavall., n. 628). Le IIe concile d'Orange, en condamnant le semi-pélagianisme, avait maintenu que Dieu ne prédestinait personne au mal (Denz.-Bannw., n. 200; Cavall., n. 855).

Au cours de la séance générale du 16 décembre, l'évêque de Motula, dominicain, avait timidement fait observer que ce canon semblait contredire Is., LXIII, 17; XLV, 9; Jer., x, 23. On passa outre (*Conc. Trid.*, t. v, p. 719).

Can. 7. — Si quis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius

Si quelqu'un dit que tous les actes faits avant la justification, de quelque façon qu'ils soient faits, sont réellement des péchés et méritent la haine de Dieu; ou encore que

1. Voir *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1285; t. II, col. 1408.

quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare, A. S.

plus on se dispose fortement à recevoir la grâce, plus on pèche; qu'il soit anathème.

Ce canon complète encore le précédent, au point de vue de la réprobation des erreurs luthériennes et calvinistes. Admettant la corruption totale de la nature humaine par le péché d'Adam, Luther tirait les conséquences logiques de ce faux principe. Une fois perdu le don de la justice originelle, la nature fut elle-même tellement corrompue, que devant Dieu, elle ne peut de soi-même que pécher. Voir Luther, *Quæstio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516), *Werke*, t. I, p. 147-148; *Disputatio* d'Heidelberg, *Werke*, t. I, p. 373-374.

Les calvinistes ont la même doctrine. Cf. Calvin, *Institution chrétienne*, II, c. II (*Corp. reformat.*, t. XXXI, p. 296 sq.). Mélanchthon lui-même tient que les vertus des païens doivent être tenues pour des vices. *Loci communes, 1ª ætas, De peccato* (*Corp. reformat.*, t. XXI, p. 109).

Une première fois, ces erreurs avaient été condamnées par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 31 (Denz.-Bannw., n. 771; Cavall., n. 869). Mais la condamnation plus solennelle, portée par le concile, prépare ici heureusement les voies aux déclarations doctrinales du c. VI.

Can. 8. — Si quis dixerit, gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere, A. S.

Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer, grâce à laquelle, regrettant nos péchés, nous nous réfugions en la miséricorde divine ou nous nous abstenons de pécher, est elle-même un péché et rend le pécheur plus coupable, qu'il soit anathème.

Il s'agit ici d'un point spécial de la préparation à la justification, le mouvement de contrition prenant son origine dans la crainte de l'enfer. Le concile y reviendra à la XIVe session, du sacrement de pénitence. Mais ici déjà, les Pères sentirent la nécessité d'anathématiser l'erreur luthérienne. Dans la première rédaction du décret, 24 juillet 1546, il était à peine question de la pénitence nécessaire à la justification (c. XII, *Conc. Trid.*, t. V, p. 387). Mais dans le second projet déjà, 23 septembre, il était question de cette haine et détestation du péché, provoquée par la pénitence antérieure au baptême, *ad quam si timor quoque gehennæ et divinæ justitiæ impellat, illaudandus non est...* (*Ibid.*, p. 422). Et, dans ce même projet, le canon 4 était ainsi rédigé :

Si quis dolorem de peccatis, timore gehennæ, ante justificationem peccatum esse dixerit aut peccatores pejores facere, A. S. (*Ibid.*, p. 425). Lors de la discussion de ce canon, les Pères exprimèrent divers vœux, faisant notamment observer que, même après la justification, la crainte des châtiments divins gardait sa bonté morale; on demandait encore d'ajouter qu'il en était ainsi pour ceux qui se confiaient à la miséricorde (*Ibid.*, p. 508). Seripandi tenait compte de ces remarques dans son projet du 31 octobre (p. 515). La troisième forme du décret adoptait la formule du général des ermites de Saint-Augustin : *Si quis dixerit dolorem de peccatis ob gehennæ metum*, QUI INORDINATUS NON SIT, *peccatum esse*, etc. (p. 640). La rédaction définitive est plus conforme aux vœux précédemment rapportés. L'exposé historique et dogmatique de ce canon viendra plus opportunément dans le commentaire de la XIVe session.

Can. 9. — Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quo(d) [1] ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, A. S.

Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la foi seule, de telle sorte qu'il entende que rien d'autre n'est requis pour coopérer à la grâce en vue d'obtenir la justification, et qu'il n'est aucunement nécessaire qu'il se prépare et se dispose par un mouvement de sa propre volonté, qu'il soit anathème.

Ce canon achève de préparer la doctrine affirmée dans le chapitre VI. Au fond, il s'agit d'anathématiser le dogme fondamental du protestantisme. Aussi, dès la première forme du décret, ce canon apparaît (can. 13, *Conc. Trid.*, t. V, p. 387) : *Si quis dixerit quod sola fides omnino, sine aliis operibus, justificat impium, hoc est impetrat illius justificationem, in quo sensu ab hæreticis hac ætate profertur, quasi nihil aliud ad hoc ex parte hominis requiratur quam credere, A. S.* La formule était lourde et assez confuse. Le deuxième projet l'allège sensiblement : toute l'incise relative aux hérétiques de l'époque présente a disparu, mais on précise que la doctrine anathématisée suppose que Dieu ne demande au pécheur pour le justifier, que de croire (*Ibid.*, p. 425). Seripandi apporte, avec une rédaction nouvelle, une nouvelle précision : *ita ut intelligat, nihil aliud ex parte ipsius a Deo requiri, quod ad justificationem* COOPERETUR, *quam credere* PROMISSIS *Dei vel confidere*

1. Les manuscrits portent *quo*. Les éditions, après celle de Bologne, portent *quod*.

(*Ibid.*, p. 515). La formule du troisième projet, qui est déjà la formule définitive, souligne mieux le mouvement de la volonté qui doit entrer dans la préparation Le canon ne dit pas en quoi consiste ce mouvement; mais le chapitre VI a précisément pour but, nous l'avons constaté, d'en analyser le détail.

Pour répondre aux scrupules de quelques Pères, notamment de l'archevêque de Palerme (*Ibid.*, p. 453) et, au dire du résumé de Massarelli, de l'évêque d'Accia (*Ibid.*, p. 508), il fut entendu que ce canon ne visait aucunement le cas des baptêmes hâtifs, *tantum christianæ credulitatis confessione clarificata*, autorisés par une fausse décrétale attribuée au pape Victor, écrivant à Théophile [1] (*Ibid.*, p. 453).

Can. 10. — Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, A. S.	Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice du Christ, par laquelle il a mérité pour nous, ou que c'est par elle-même qu'ils sont formellement justes, qu'il soit anathème.
Can. 11. — Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat, aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei, A. S.	Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés à l'exclusion de toute grâce et charité qui serait répandue dans leurs cœurs par l'Esprit-Saint et leur serait inhérente, ou encore que la grâce qui nous justifie est seulement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème.

Ces deux canons complètent la doctrine du chapitre VI sur l'essence de la justification et font écho aux controverses relatives à la double justice. Mais déjà ils avaient été préparés dans le deuxième projet, c. VII (*Conc. Trid.*, t. V, p. 423) et amorcés dans le can. 7 du même projet (p. 427). Le can. 8 proposé par Seripandi (*Ibid.*, t. V, p. 516)

1. L'archevêque de Palerme s'exprimait ainsi : *Videtur quod hic canon expresse contradicat determinationi sanctæ Sedis apostolicæ. Inquit enim sanctissimus Victor martyr et romanus pontifex ad Theophilum scribens : « Sed tamen si necesse fuerit aut mortis periculum ingruerit gentiles ad fidem venientes quocumque loco vel momento, ubicumque venerint, sive in flumine, sive in mari, sive in fontibus, tantum christianæ credulitatis confessione clarificata, baptizentur. »* Cette prétendue lettre ne se trouve que dans le recueil des pseudo-isidoriennes. Cf. Hinschius, *Decretales*, Leipzig, 1863, p. 128, II.

restait dans le vague quant à la doctrine de la double justice. Le troisième projet reproduisait textuellement Seripandi. Ce n'est qu'à partir du 15 décembre qu'apparaissent les deux canons 10 et 11 sous leur forme définitive (sauf la forme du pluriel donnée aux verbes *diffundantur* et *inhæreant*) (cf. *Conc. Trid.*, t. v, p. 714). Le can. 10 en particulier donna lieu à de longues et subtiles discussions, ainsi que le notent Mgr Ehses (*Ibid.*, p. 714, note) et Hefner (*op. cit.*, appendice, n. 221). Les deux canons définitifs écartent discrètement, mais résolument la théorie de la double justice.

Can. 12. — Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, A. S.

Si quelqu'un dit que la foi justifiante n'est pas autre que notre confiance en la divine miséricorde nous remettant nos péchés à cause du Christ; ou que cette confiance seule nous justifie, qu'il soit anathème.

Ici, le concile vise directement la thèse luthérienne de la justification par la foi-confiance en la divine miséricorde en raison des mérites du Christ. C'est l'anathème correspondant à la doctrine exposée dans le c. IX. La formule définitive modifie quelque peu, tout en en gardant le sens, le texte proposé dans le troisième projet (*Conc. Trid.*, t. v, p. 640) pour le can. 10 correspondant à ce can. 12.

Can. 13. — Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, A. S.

Si quelqu'un dit que, pour obtenir la rémission de ses péchés, il est nécessaire à tout homme de croire en toute certitude et sans hésitation touchant sa propre infirmité et son manque de disposition, que ses péchés lui sont remis, qu'il soit anathème.

Can. 14. — Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credit, se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme est absous de ses péchés et justifié par là même qu'il se croit certainement absous et justifié; ou que personne n'est vraiment justifié que celui qui se croit justifié, et que c'est par cette foi que s'achève l'absolution et la justification, qu'il soit anathème.

Ces deux canons achèvent de réprouver l'erreur protestante de la justification par la foi seule. Le can. 14 ne se trouvait dans aucun des projets antérieurs à la promulgation du décret. Le canon 13 répond

à la doctrine protestante de la certitude subjective de la justification, sans toucher aux controverses catholiques [1]. Le canon 14 ajoute une précision : même en admettant que l'absolution des péchés et la justification comportent la foi-confiance avec d'autres éléments, on ne peut soutenir que cette foi-confiance est l'élément décisif dans l'effet obtenu.

Can. 15. — Si quis dixerit hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme régénéré et justifié est tenu à croire comme de foi qu'il est certainement du nombre des prédestinés, qu'il soit anathème.

Can. 16. — Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il est certain, d'une certitude absolue et infaillible, de posséder plus tard le grand don de la persévérance finale (à moins qu'il ne l'ait appris par une révélation spéciale), qu'il soit anathème.

On a fait remarquer plus haut (p. 111) que le chapitre XII auquel correspondent ces deux canons, était primitivement le c. VIII. Les canons ont gardé leur place primitive dans la série. Tout d'abord, les deux étaient réunis en un seul, le canon 8 du deuxième projet (*Conc. Trid.*, t. V, p. 427). C'est le projet de Seripandi, du 31 octobre, qui les a disjoints.

Le sens est clair : c'est la doctrine de Calvin qui est directement visée : certitude d'être prédestiné, dès qu'il y a certitude d'être justifié. Et tout naturellement venait, comme corollaire, la condamnation de la présomption coupable de s'affirmer certain de sa persévérance finale. Le canon 16 insiste sur le caractère de don vraiment grand que possède la persévérance finale. L'expression *magnum... donum* introduite par Seripandi est très certainement empruntée à saint Augustin et, par conséquent doit être entendue au sens d'Augustin. Néanmoins le concile n'a rien défini sur ce point et laisse la porte ouverte aux opinions d'écoles.

Quant à la certitude de la persévérance finale, le dernier projet la condamnait en ces termes : *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum præsumpserit nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.* (can. 13 du 5 novembre, *Conc. Trid.*, t. V, p. 640). La forme définitive est plus précise et a été acquise à la

1. Voir le commentaire du c. IX, p. 100 sq.

séance du 15 décembre (p. 715). L'addition *absoluta et infallibili certitudine* fut introduite, vraisemblablement, dans l'intention de ne pas opposer l'absence de certitude à la fermeté de l'espérance (Le Jay, p. 658) et à la confiance morale qui en découle (archevêque d'Armagh, p. 679). C'est là une précision non négligeable.

Can. 17. — Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, A. S.

Si quelqu'un dit que la grâce de la justification n'est accordée qu'aux prédestinés à la vie, et que tous les autres sont appelés sans doute, mais ne reçoivent pas la grâce, étant donné qu'ils sont par la puissance divine prédestinés au mal, qu'il soit anathème.

Ce canon était indispensable pour condamner la doctrine de Luther et celle de Calvin sur la prédestination au mal et à l'enfer. Luther a, sur la prédestination, deux théories juxtaposées : l'une partant de la condition de l'homme déchu, l'autre partant des décrets éternels de Dieu. D'après la première, l'homme déchu est destiné à la réprobation éternelle; seuls, ceux que Dieu consent à tirer de cet étang de perdition sont appelés au ciel. D'après la seconde, c'est de toute éternité que Dieu destine une créature intelligente soit au ciel, soit à l'enfer. Luthers *Werke*, Weimar, t. XVIII, p. 784, 705, 706 [1]. Calvin, dans son *Institution*, III, c. XXI-XXIV, enseigne brutalement que Dieu, par un décret absolu, destine « les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle mort ». Et il ose ajouter (c. XXIV, n. 14) que ces réprouvés « ont été suscités par un juste, mais inscrutable jusgement de Dieu pour illustrer sa gloire dans leur damnation ». (*Corp. reformat.*, t. XXXII, p. 524.) La vocation au ciel, que concèdent les protestants, est donc, en réalité, un vain mot.

Le concile de Trente ne fait d'ailleurs ici que renouveler les condamnations du IIe concile d'Orange (Denz.-Bannw., n. 200; Cavall., n. 855) et du IIIe concile de Valence (Denz.-Bannw., n. 322; Cavall., n. 862).

Can. 18. — Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, A. S.

Si quelqu'un dit que les préceptes de Dieu sont impossibles à observer pour l'homme même justifié et constitué en grâce, qu'il soit anathème.

1. Cf. Paquier, *Luther*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1285.

Condamnation d'un principe général invoqué par Luther à la suite de sa théorie sur la corruption totale de la nature et l'impuissance de la volonté humaine à l'égard du bien. Ce canon correspond au c. XI, dont la doctrine a été exposée ci-dessus, p. 104.

Les protestants avaient proclamé à l'envi l'impossibilité de pratiquer la loi divine, même pour l'homme justifié; et ils en concluaient qu'il n'y a en nous aucune justice actuelle et que, de leur nature, toutes les œuvres des justes sont des péchés mortels. Cf. Luther, *Assert.*, artic. 2, 21, 32, 36 (Luthers *Werke*, t. VII, p. 103, 136 sq.); Mélanchthon, *Loci communes*, *1ª ætas*, *De peccato* (*Corp. reformat.*, t. XXI, p. 115); *Apologia confessionis augustianæ*, III, 73. *De impletione legis*, n. 82, 83, *Symbol. Bücher*, p. 121; Calvin, *Antidotum conc. Trid. sess. VI*, c. IX (*Corp. reformat.*, t. XXXV, p. 458); *Institution chrét.*, II, c. VII, n. 5; III, c. XIX, n. 9 (*Corp. reformat.*, t. XXXI, p. 401; t. XXXII, p. 281 sq.).

Ce can. 18 réprouve la prétendue impossibilité. L'anathème est brièvement formulé, car les explications utiles ont été fournies dans le c. XI. La doctrine ici formulée concerne *uniquement le juste*. Elle laisse donc intacte la controverse entre thomistes et scotistes sur l'impossibilité morale, pour le pécheur, d'observer intégralement la loi, uniquement avec le secours de la grâce actuelle.

L'Église sera amenée, plus tard, à reprendre cette condamnation d'une prétendue impossibilité pour le juste, par rapport à l'accomplissement des préceptes divins dans les querelles baianistes et jansénistes.

Can. 19. — Si quis dixerit, nihil præceptum esse in evangelio præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera, aut decem præcepta nihil pertinere ad christianos, A. S.

Si quelqu'un dit qu'en dehors de la foi rien n'est commandé dans l'évangile, rien n'est commandé, rien n'est défendu, mais tout est libre; ou que les dix commandements ne concernent pas les chrétiens, qu'il soit anathème.

Après la condamnation du principe général, voici la condamnation des applications faites par Luther : « Pour Luther, la Loi, c'est la directrice de notre activité, le frein de la concupiscence, d'une concupiscence invincible; l'Évangile, c'est l'excitant de notre foi. Entre la Loi et l'Évangile, l'opposition ne peut donc qu'être irréductible. Cette opposition à la main, Luther va faire détruire par Jésus-Christ toute la loi de Moïse, le décalogue y compris [1]. » En somme, il détruit

1. Cf. Paquier, *Luther*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1241.

toute loi (voir surtout les thèses 82-84 de 1517, Luthers *Werke*, t. I, p. 228; le commentaire sur l'Épître aux Galates de 1535 (*Werke*, t. XL (1), p. 670-672). Même la loi que nous appelons naturelle s'efface devant le pessimisme de Luther : d'une part, le bien et le mal dépendent uniquement de la volonté divine, donc, pour savoir ce qui est bien ou mal, il faudrait une révélation; d'autre part, pour l'homme déchu, la loi, même naturelle, est un fardeau trop lourd (*Werke*, t. IX, p. 229; t. XXIV, p. 258)[1].

Cet anathème correspond à l'erreur n. 4 concernant le deuxième état. Il était implicitement renfermé dans le can. 13 de la première forme du décret, où l'on expliquait que la loi de parfaite liberté qu'est l'Évangile n'impliquait cependant pas que les chrétiens fussent libres de toute obligation à l'égard des préceptes (*Conc. Trid.*, t. V, p. 388). Dans le deuxième projet, il n'existe aucun canon préparant le présent anathème; il semble que Seripandi en soit l'auteur dans son projet du 31 octobre, can. 18, qui présente, à une inversion près, le texte de notre canon 19 (cf. *Ibid.*, t. V, p. 516). Le troisième projet (p. 641) est identique au texte définitif.

Can. 20. — Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitæ æternæ sine conditione observationis mandatorum, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme justifié et si parfait soit-il est tenu, non d'observer les commandements de Dieu et de l'Église, mais simplement de croire, comme si l'Évangile était une promesse nue et absolue de la vie éternelle, sans la condition d'observer les commandements, qu'il soit anathème.

Deuxième conséquence du principe de Luther : même l'homme justifié et parfait ne saurait être tenu à l'observation des commandements de Dieu et de l'Église. La foi suffit : l'Évangile lui promet sans condition la vie éternelle. La liberté du chrétien, pour Luther, c'est la liberté à l'endroit des prescriptions de la loi, grâce à la foi.

Can. 21. — Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legislatorem, cui obediant, A. S.

Si quelqu'un dit que le Christ Jésus n'a été donné aux hommes que comme un rédempteur auquel ils doivent se confier, non comme un législateur auquel ils doivent obéir, qu'il soit anathème.

1. Cf. Paquier, *ibid.*, col. 1242.

Nouvelle conclusion de Luther : le Christ, justifiant le croyant par sa propre justice, le place par le fait même en dehors de l'obligation d'observer toute loi : « Le chrétien qui saisit par la foi le bienfait du Christ est absolument au-dessus de toute loi; il est affranchi de toute obligation à l'endroit de la loi... Là où le Christ règne par sa grâce, le décalogue n'a plus aucun droit d'accuser et d'effrayer la conscience. » (Commentaire sur l'Épître aux Galates, *Werke*, t. XL (1), p. 671, 672.)

Ce canon fut inséré dans la série par Seripandi dans son projet du 31 octobre (*Conc. Trid.*, t. V, p. 516). Les cardinaux del Monte et Cervino voulurent lui substituer un canon indiquant la force préceptive des deux derniers commandements du décalogue. Cervino, en compensation, ajoutait au canon précédent *ac per hoc Christum non fuisse legislatorem* (*Ibid.*, p. 516, notes *i* et *l*). Mais le texte de Seripandi fut finalement conservé.

Can. 22. — Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme justifié même sans un secours spécial de Dieu peut persévérer dans la justice reçue, ou qu'avec ce secours il ne peut persévérer, qu'il soit anathème.

Pour qu'il ne restât aucun doute au sujet de la persévérance du juste, le concile a promulgué ce célèbre canon 22 qui, en quelques mots, condense la doctrine de l'Église sur ce point. Le sens général du canon est clair et n'a pas besoin d'explication : la persévérance est possible aux justes, mais avec un secours spécial de Dieu. Il est aussi faux de prétendre que, sans ce secours, le juste peut persévérer que d'affirmer qu'il ne le peut pas avec ce secours. Ainsi sont frappés d'anathème les doctrines présomptueuses et désespérantes à la fois de Luther.

Mais une difficulté sérieuse subsiste dans l'interprétation du terme « spécial ». Les actes du concile nous apprennent peu de chose sur la pensée des Pères. Les légats avaient dénoncé de prime abord l'erreur selon laquelle l'homme justifié pouvait, *sans un secours spécial de Dieu*, persévérer et éviter tous les péchés, même véniels (erreur n. 1, concernant le deuxième état, p. 68). Les théologiens n'avaient pas retenu l'expression : secours spécial. Dans le premier projet, le canon était ainsi rédigé : *Si quis dixerit, quod justificati vel sine gratia Dei perseverare possunt, vel cum Dei gratia non possunt, A. S.* (*Conc. Trid.*, t. V, p. 389). L'explication annexée rappelait qu'avec la grâce de Dieu

et la pratique des mortifications, le juste pouvait parvenir à éloigner de lui tout amour contraire à l'amour de Dieu, c'est-à-dire tout péché mortel. On notait aussi l'utilité de la communion (p. 390). Les théologiens consultés sur ce canon (n. 16) ne firent aucune observation : *placet decretum cum suis probationibus* (p. 393).

La première forme du décret ayant déplu à un certain nombre de Pères, comme on l'a rapporté plus haut, la même doctrine fut reprise sous une forme nouvelle dans le second projet. Dans le c. VIII, le projet affirmait : *Justificati ergo ex hac fide et amici Dei ac domestici facti, in accepta gratia perseverare et proficere debent; poterunt enim per D. N. Jesum Christum, per quem habuerunt accessum in gratiam istam. Nam Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi prius ab eis deseratur... Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo, monet*, etc... Et le canon correspondant (n. 12) reprenait l'expression *speciale auxilium*. La première remarque faite au sujet de ce canon est de l'évêque des Canaries, Antonio de Cruce (*Ibid.*, p. 509). Le prélat demande qu'en parlant ainsi du concours divin, on ne jette pas le blâme sur différents théologiens qui ne pensent pas ainsi. Seripandi qui, dans son projet personnel, avait maintenu textuellement le canon 12 du second projet officiel (can. 21 de son projet personnel, *ibid.*, p. 516), répondit à l'évêque, que « dans ce canon, il n'était nullement question du concours divin, et qu'en conséquence aucun docteur ne pouvait paraître condamné » (*Ibid.*, p. 522). Dans la troisième rédaction, le texte du canon fut maintenu intégralement (can. 21, *Conc. Trid.*, t. V, p. 641). L'évêque des Canaries revint à la charge et demanda la substitution de *sine gratia Dei* à *sine auxilio speciali* (*Ibid.*, p. 720). Le 6 janvier 1547, à la majorité de 12 voix (dont celle de Seripandi) contre 4, l'expression *speciale auxilium* fut maintenue de préférence à *gratia Dei*. Mais les actes ne nous donnent aucune explication [1].

Une grande liberté est donc laissée aux théologiens dans l'interprétation de ce canon, en ce qui concerne le sens précis à donner à l'expression « secours spécial » [2].

Can. 23. — Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere,

Si quelqu'un dit que l'homme, une fois justifié, ne peut plus pécher ni perdre la grâce et qu'en conséquence

1. Cf. Hefner, *op. cit.*, p. 352, note 1 ; Fr. Hunermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, 1926, p. 26.
2. Voir l'article *Persévérance*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 1284-1286.

atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, A. S.

celui qui tombe et pèche n'a jamais été vraiment justifié; ou, au contraire, qu'il peut, pendant toute la vie, éviter tous les péchés même véniels, si ce n'est par un privilège spécial de Dieu, comme l'Église le croit de la bienheureuse Vierge, qu'il soit anathème.

L'erreur plus spécialement visée ici est celle de Calvin. Tandis que Luther professe que chaque fidèle justifié doit être certain de sa justification, dès qu'il met sa confiance en Jésus-Christ, Calvin veut étendre cette certitude à la prédestination et au salut (voir can. 15). Sur quoi repose cette certitude absolue? Sur le principe de l'*inamissibilité de la grâce :* « C'est chose certaine, écrit Calvin, que Jésus-Christ priant pour tous les esleus demande pour eux ce qu'il avait demandé pour Pierre, c'est que leur foy ne défaille point. Dont nous concluons qu'ils sont hors de danger de chute mortelle. » (*Instit. chrét.*, III, c. XXIV, n. 6; *Corp. reformat.*, t. XXXII, p. 514.)

C'est une erreur que le concile condamne dans la première partie du canon.

La deuxième partie vise le cas spécial du péché véniel. Tandis que le concile, au canon précédent, vient de définir qu'avec un secours spécial de Dieu l'homme justifié peut persévérer dans la justice reçue, c'est-à-dire éviter tout péché mortel, il définit ici qu'à moins d'un privilège spécial de Dieu, il est impossible au juste d'éviter, au cours de toute sa vie, tous les péchés véniels.

Déjà dans le deuxième projet, place était faite à cette déclaration : *Qui sunt filii Dei... servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio præstare possunt, licet in hac mortali vita etiam quantumvis sancti et justi in levia et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadunt* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 425). Cette phrase, intégralement conservée dans le texte définitif (voir ci-dessus, c. XI, p. 104) résume toute une tradition doctrinale de l'Église : cf. conc. de Carthage (418), can. 6, 7 (Denz.-Bannw., n. 106; Cavall., n. 843) [1]. L'impeccance absolue, doctrine professée par les béghards, est, en vertu de la même tradition, condamnée au concile de Vienne (Denz.-Bannw., n. 471; Cavall., n. 865). Enfin, le concile de Trente lui-même

1. Sur cette tradition, avant et pendant la controverse pélagienne, voir *Dict. de théol. cath.*, article *Persévérance*, t. XII, col. 1268-1269.

reprendra la formule de l'impossibilité d'éviter les péchés véniels, dans le décret sur le sacrement de pénitence.

Les théologiens précisent la portée du canon 23. Il s'agit : 1. de l'homme dans l'état de nature déchue; 2. de toute la vie, à partir de l'âge de raison; d'où on peut conclure que la doctrine vaut aussi pour une assez longue durée; 3. de péchés véniels même semi-délibérés et non pas des seuls péchés délibérés; 4. des péchés en général et non de tel péché en particulier; 5. d'une véritable impuissance et non d'une simple possibilité; 6. en ce qui concerne l'exception, d'un privilège rarissime, qui n'infirme pas la parole de l'Écriture : « Nous péchons tous » et la prière du *Pater :* « Pardonnez-nous nos offenses. » Dans ces limites, il est de foi que l'homme, si juste soit-il, ne peut éviter tout péché véniel.

Quant à l'exception signalée en faveur de la vierge Marie, elle ne figurait encore au canon 13 du second projet (correspondant à notre can. 23) que d'une manière vague, *nisi ex privilegio Deus* ALIQUEM *præservaverit.* Et encore Mgr Ehses fait remarquer que cette incise ne fut ajoutée qu'après coup (*Conc. Trid.*, t. v, p. 427, note *e*). Ce fut Seripandi qui demanda qu'on ajoutât expressément *quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia* (*Ibid.*, p. 490). Le dominicain Bertano, évêque de Fano réclama contre l'affirmation de Seripandi, qui semble dire que l'Église a déterminé quelque chose sur ce point, ce qui n'est pas, plusieurs docteurs enseignant que la Vierge a péché véniellement en quelque manière (*Ibid.*, t. v, p. 719). Ce prélat semble avoir été ému par les autorités rappelées, à propos du péché originel, par son confrère Caselli, évêque de Bertinoro[1]. Quoi qu'il en soit, le texte entier, avec l'incise relative à la Vierge, était adopté le 6 janvier 1547 *à l'unanimité : cum omnibus placeret, probatur et firmatur* (p. 761).

L'incise, relative à l'impeccance de la vierge Marie, n'étant pas l'objet direct de la définition, n'exprime ici qu'une vérité au moins théologiquement certaine, proche de la foi si l'on veut, mais pas un dogme de foi.

Can. 24. — Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari atque	Si quelqu'un dit que la justice reçue n'est pas conservée et encore

1. Bertano avait déjà pris position dans le débat sur l'Immaculée Conception, voir ci-dessus, p. 36, note 2. Nous avons déjà fait allusion aux textes colligés par Caselli, p. 47, note. Ces textes étaient empruntés à l'opuscule de Cajétan, *De conceptione beatæ Mariæ virginis*. Cf. *Conc. Trident.*, t. v, p. 224-225.

etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non etiam ipsius augendæ causam, A. S.

augmentée devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que les œuvres sont seulement les fruits et les signes de la justification obtenue et non aussi la cause de son accroissement, qu'il soit anathème.

Ce canon complète le chapitre x, où il est affirmé que la justification est susceptible de progrès. Ce canon vise directement l'erreur n. 7 concernant le deuxième état de l'homme. Cette erreur est l'erreur luthérienne refusant aux bonnes œuvres faites en état de grâce toute valeur méritoire pour conserver et accroître en nous la justice. Nous touchons aussi ici à la question de l'inégalité de la grâce en chaque âme, question incidemment abordée par le concile au c. VII, quand il déclare que « le Saint-Esprit... partage en nous la justice *comme il lui plaît et suivant la disposition propre et la coopération de chacun* ». Or, l'erreur luthérienne refusant toute valeur méritoire aux bonnes œuvres de l'homme justifié a pour corollaire d'affirmer que la justification est et demeure égale pour tous et est incapable d'accroissement.

Can. 25. — Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, A. S.

Si quelqu'un dit qu'en chaque bonne œuvre le juste pèche au moins véniellement ou (ce qui est plus intolérable) mortellement et pour cela mérite les peines éternelles; mais qu'il n'est pas damné uniquement parce que Dieu ne lui impute pas ces œuvres à damnation, qu'il soit anathème.

Le concile a voulu ici stigmatiser les erreurs signalées au c. XI. Ce canon se lit dès le premier projet du décret et s'est maintenu sans changement appréciable à chaque remaniement.

Can. 26. — Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, exspectare et sperare æternam retributionem a Deo per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, A. S.

Si quelqu'un dit que les justes ne doivent pas, pour les bonnes œuvres qu'ils ont faites en Dieu, attendre et espérer de Dieu la récompense éternelle en raison de sa miséricorde et des mérites de Jésus-Christ, si toutefois, faisant le bien et observant les commandements, ils persévèrent jusqu'à la fin, qu'il soit anathème.

Ce canon précise dans quelles conditions la considération pratique de la récompense éternelle ne s'oppose pas à la valeur méritoire des bonnes œuvres accomplies par le juste. Il faut se remémorer la doctrine exposée au chapitre XI et surtout au chapitre XVI. Les bonnes œuvres doivent être faites « en Dieu » (cf. Joa., III, 21), c'est-à-dire en vue de la gloire de Dieu; de plus, il est entendu que l'espérance du juste repose, en dernière analyse, sur la miséricorde divine et les mérites de Jésus-Christ; enfin, la récompense éternelle ne saurait être attendue d'une espérance ferme que par ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans l'accomplissement du bien et l'obéissance aux commandements.

Ces idées, qui se trouvent mêlées à la question générale du mérite, sont exposées déjà dans le premier projet (*Conc. Trid.*, t. v, p. 389). Toutefois le canon lui-même, sous la forme spéciale qu'il revêt ici, ne se lit pas avant la séance du 15 décembre 1546. Jusque là, on s'était contenté du canon qui se lit sous le n. 31 (voir plus loin). Le texte proposé le 15 décembre comportait, après *Christi meritum* l'addition : *ei reddendam*. Certains manuscrits portent aussi *post ejus misericordiam*. *Justum* se lisait au lieu de *justos*, etc. De nombreuses corrections furent proposées. La formule définitive semble avoir été adoptée, pour montrer que l'espérance de la récompense repose sur la promesse de Dieu et les mérites de Jésus-Christ, tout autant que la collation de cette récompense. C'était d'ailleurs l'opinion de Seripandi : « Si excellentes qu'on les suppose, les œuvres méritoires, *si elles ne sont miséricordieusement acceptées de Dieu*, ne sont pas dignes de la vie éternelle. » (*Conc. Trid.*, t. II, p. 432.) Plusieurs Pères avaient proposé *licere* au lieu de *debere*. Mais *debere* fut maintenu (*Ibid.*, t. v, p. 762).

Can. 27. — Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio quantumvis gravi et enormi præterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il n'y a de péché mortel que celui d'infidélité ou bien qu'aucun péché, si grave et si énorme soit-il, autre que celui d'infidélité, ne fait perdre la grâce une fois reçue, qu'il soit anathème.

Can. 28. — Si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, A. S.

Si quelqu'un dit qu'en perdant la grâce par le péché, on perd en même temps toujours la foi; ou que la foi qui survit n'est pas une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante; ou bien que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème.

On a lu plus haut les déclarations relatives à ce point de doctrine catholique : possibilité de perdre la grâce sans perdre la foi (p. 118).

Les deux canons n'apportent aucune précision nouvelle à la doctrine du chapitre; ils ne font que condamner directement l'hérésie protestante. On en trouve une première formule, dans le premier projet (can. 19; *Conc. Trid.*, t. v, p. 390). Le deuxième projet les condense en un seul canon, le can. 16 (p. 427). Déjà les can. 25 et 26 de Seripandi sont plus explicites (p. 517). Mais c'est à la séance du 25 décembre 1546 que furent apportées les deux précisions relatives au caractère de véritable foi que possède encore la foi morte, et à la qualité de chrétien qu'on ne peut refuser à qui garde la foi sans la charité (p. 716). On avait rédigé la finale du canon 28 de la façon suivante : qui fidem sine caritate habet, *propter quam peccator dicitur christianus*, non esse christianum. L'incise en italiques fut supprimée (p. 723). Le mot *semper* avant *amitti* fut ajouté postérieurement (id.).

Can. 29. — Si quis dixerit eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide, amissam justitiam recuperare sine sacramento pœnitentiæ, prout sancta romana et universalis Ecclesia, a Christo Domino et ejus apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit, A. S.

Si quelqu'un dit que celui qui est tombé dans le péché après le baptême ne peut, avec la grâce de Dieu, se relever; ou bien qu'il peut recouvrer la justice perdue, mais par la foi seule, sans le secours du sacrement de pénitence; contre ce que l'Église romaine et universelle, instruite par Jésus-Christ et par ses apôtres, a jusqu'ici cru, tenu et enseigné, qu'il soit anathème.

Ce canon fait écho au c. XIV, dont les idées seront reprises plus tard par le concile, à propos du sacrement de pénitence, session XIV, c. XI. Il est néanmoins à sa place ici, dans le décret sur la justification, car il précise deux points : la possibilité de recouvrer la justice perdue et l'erreur luthérienne plaçant cette possibilité dans la foi seule, en excluant le sacrement de pénitence, nonobstant la croyance et l'enseignement de la sainte Église catholique et romaine.

Avant sa forme définitive, ce canon a subi diverses transformations. Le texte du deuxième projet (can. 17; *Conc. Trid.*, t. v, p. 427) était ainsi libellé : *Si quis dixerit relapsum sola fide, qua misericordia Dei donatur, posse amissam justitiam et meritum Christi recuperare sine sacramento pænitentiæ secundum ritum catholicæ Ecclesiæ, vel sine dolore de peccatis cum proposito servandi mandata, A. S.* La finale : *vel sine dolore*, etc., fait allusion à la possibilité du sacrement reçu *in voto.*

Mais la formule est peu claire. Dans son projet personnel, Seripandi introduisait expressément le terme : *vel saltem illius voto, et proposito servandi*, etc. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 617). C'est la formule conservée dans le troisième projet (p. 641). On voit, par la comparaison, combien la formule définitive est préférable. Elle rappelle sans équivoque possible le dogme de la possibilité du pardon des péchés; elle enseigne que ce pardon, après la justification du baptême, est réservé au sacrement de pénitence, *selon la pratique et l'enseignement de l'Église*. Pour l'instant, le concile laisse de côté la question du sacrement reçu *in voto*. Il y reviendra plus loin à propos de la contrition.

Can. 30. — Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pænitenti ita culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis, exsolvendæ vel in hoc sæculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit, A. S.

Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent, qui a reçu la grâce de la justification, l'offense est tellement remise et l'obligation à la dette éternelle tellement effacée, qu'il ne lui reste aucune dette de peine temporelle à payer, soit en ce monde, soit dans l'autre au purgatoire, avant que l'entrée au ciel lui puisse être ouverte, qu'il soit anathème.

Nous n'avons pas à nous arrêter à ce canon, qui correspond au c. xiv, mais dont la doctrine sera reprise dans le décret sur le sacrement de pénitence (sess. xiv, can. 12). L'expiation dans l'autre vie sera également et plus directement envisagée dans le décret sur le purgatoire.

Can. 31. — Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, A. S.

Si quelqu'un dit que l'homme justifié pèche, lorsqu'il agit bien en vue de la récompense éternelle, qu'il soit anathème.

Ce canon complète le canon 26 et réprouve directement l'erreur luthérienne (n. 6 concernant le deuxième état). Cf. bulle *Exsurge Domine*, prop. 31, 32; Calvin, *Instit. chrét.*, III, c. II, n. 4 (*Corp. reformat.*, t. XXXII, p. 12-13). Notre nature, étant corrompue, ne peut rien produire, même chez le juste, qui soit vraiment méritoire du ciel. Travailler pour mériter le ciel, c'est donc méconnaître la vérité de notre déchéance; c'est offenser Dieu. Dans les projets précédents, les Pères avaient ajouté une incise pour spécifier que le juste doit cependant, avant tout, considérer la gloire de Dieu par la charité dans toutes ses œuvres (deuxième projet, *Conc. Trid.*, t. v, p. 427,

can. 20; troisième projet (p. 641), can. 29; canons réformés, séance du 15 décembre (p. 746), can. 31. Cette finale fut supprimée, *ne teneamur semper in primis gloriam Dei intendere in omnibus* (p. 723). Liberté est par là laissée à certaines opinions théologiques sur l'influence de la charité dans le mérite.

Can. 32. — Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum (cujus vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitæ æternæ (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, A. S.

Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont tellement les dons de Dieu qu'elles ne soient pas aussi les mérites du justifié lui-même; ou que, par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le (chrétien) justifié ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème.

La première partie de ce canon reprend l'aphorisme augustinien pour bien marquer qu'on ne saurait s'en faire une arme contre la réalité du mérite. Tout comme dans le chapitre, la construction en est anthropocentrique : les dons de Dieu, que personne ne songe à nier, non seulement n'excluent pas le mérite humain, mais servent à le fonder. Cette utilisation d'Augustin par le concile montre que l'Église entend rester en contact avec le Docteur d'Hippone et dénonce comme inopérante l'exploitation tendancieuse que les protestants font de son autorité.

La question du mérite est une de celles qui marque chez les protestants le plus de divergences. Alors que Luther s'élève sans restriction contre la doctrine du mérite, Mélanchthon semble admettre que les bonnes œuvres peuvent avoir un certain mérite : *Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse præmia. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis..., sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Apol. conf. aug.*, III, 73 (*Symb. Bücher*, p. 120; cf. 245, *id.*, p. 145). Et encore : *Concedimus et hoc quod eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis. Id.*, 157, p. 136. Cf. 235-241, p. 146-147.

Il est difficile de préciser la nature et même l'objet d'un tel mérite. Cependant on ne saurait nier que la doctrine de Mélanchthon est moins agressive que celle de Luther.

Dans le texte du chapitre, on s'était contenté de parler seulement du mérite, en général, à l'égard de la vie éternelle, sans apporter de précisions. Mais le can. 32 est plus explicite : il en ressort que le mérite porte d'abord sur la vie présente, où il peut avoir pour objet l'augmentation de la grâce. Cette première affirmation se réfère au c. x et au can. 24, où l'on affirme que la grâce de la justification est susceptible de progrès et que de ce progrès, les bonnes œuvres sont, non le signe, mais la cause. Mais le mérite s'applique aussi à la vie future, c'est-à-dire à la gloire éternelle. Et cette assertion générale, à laquelle s'était tenu le chapitre correspondant, reçoit ici une double précision : le juste mérite la prise de possession de la vie éternelle; mais il mérite aussi l'accroissement de gloire proportionné à l'accroissement de grâce. Cette double précision, quoi qu'en aient pensé certains Pères au cours des débats, est utile, car elle marque deux objets très réellement distincts. Sur tous ces points, il est question d'un *vrai* mérite, *vere mereri*, donc d'un mérite de condignité. Et par là se trouvent exclues non seulement les erreurs protestantes, mais les subtilités de la théorie de la double justice.

Can. 33. — Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de justificatione, a sancta synodo hoc præsenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriæ Dei vel meritis Jesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostræ, Dei denique ac Christi Jesu gloriam illustrari, A. S.

Si quelqu'un dit que, par cette doctrine catholique touchant la justification, exposée par le saint concile dans le présent décret, on déroge en quelque chose à la gloire de Dieu ou aux mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, au lieu de reconnaître qu'en réalité la vérité de notre foi y est éclaircie et la gloire de Dieu et de Jésus-Christ rendue plus éclatante, qu'il soit anathème.

C'est la conclusion de cette session, la plus importante de tout le concile, session si importante au point de vue de la Réforme que Harnack n'a pas craint d'écrire cette appréciation, qu'un catholique ne saurait approuver complètement, mais qu'on est heureux de rencontrer chez un protestant de sa valeur : « Le décret sur la justification, bien que n'étant qu'une œuvre artificielle, n'en est pas moins très bien élaboré sous de multiples rapports. On peut même se demander si la Réforme se serait développée au cas où ce décret aurait été pro-

mulgué au concile du Latran au début du siècle et où il aurait vraiment pénétré la chair et le sang de l'Église. » *Histoire des dogmes*, t. III (4e édition), p. 711.

APPENDICE

Note sur la théorie de la double justice dans la justification

Les discussions qu'on a relevées p. 94 sq. ne seraient pas suffisamment intelligibles, si nous n'ajoutions ici une note sur la théorie de la double justice, présentée par quelques théologiens catholiques de l'école dite de Cologne et défendue au concile de Trente par Seripandi.

Chronologiquement, le père de cette doctrine serait Albert Pighi et son premier protagoniste Jean Gropper.

Pighi ne concevait le péché originel que comme la simple imputation qui nous est faite du péché d'Adam. Strictement parlant, la justice n'existe qu'en Dieu; en nous, elle n'existe que d'une manière imparfaite et par voie de participation. Puisque nous ne pouvons trouver la justice en nous-mêmes, nous devons la chercher dans le Christ, qui interpose ses mérites entre le jugement du Père et nos péchés, qui nous couvre tout d'abord de sa propre justice et par là nous met à l'abri de la colère divine, puis nous communique cette justice et la fait nôtre. Pour nous obtenir l'application de la justice du Christ, il ne suffit pas de la foi; il faut, en outre, le repentir, l'espérance et l'amour de Dieu qui en découlent.

On voit que, malgré les points de contact évidents, Pighi tient à s'éloigner des protestants, avec lesquels on l'accusait cependant de pactiser sur ce point. Pighi reproche à juste titre aux protestants d'attribuer la justification à la foi seule, sans tenir compte des autres vertus. Mais — ici, il se rapproche des hérétiques — il ne veut pas que nous soyons justifiés par ces vertus, pas même par la charité : nous n'avons pas d'autres justice que celle du Christ.

Gropper, élève de Pighi, affirme, à l'encontre des protestants, que la justification inclut une réalité intérieure. Mais il distingue entre la justice de l'homme et celle de Dieu. Aucun de nos actes ne peut être vraiment cause de notre justification; la foi elle-même ne nous justifie que parce qu'elle nous met en mesure de recevoir la miséricorde de Dieu. D'où il suit que la vraie cause *efficiente* de notre justification, c'est Dieu seul; la cause *formelle* est sa propre grâce qui vient renouveler notre cœur; la cause *instrumentale* est la foi au Christ. La justification ainsi produite nous infuse au cœur une véritable charité et se traduit en œuvres méritoires. La justification n'est pas, comme l'affirment les protestants, une simple imputation et ces héré-

tiques ont tort de rejeter les œuvres de la foi avec celles de la loi. Mais cependant les œuvres de la foi ne sont pas nécessaires à la justification. *Canones concilii provincialis Coloniensis...*, Cologne, 1538, fol. 163 v°, 171 v°.

Dans son *Antididagma*, Gropper précise sa pensée. Dieu est la cause efficiente de la justification; nos actes ne sont que causes dispositives et réceptives. Quant à la cause formelle de la justification, elle est double; d'une part, c'est la justice même du Christ en tant qu'elle nous est imputée, et c'est là la cause principale, mais, d'autre part, il y a place pour une justice qui nous devient inhérente, justice toujours imparfaite et sur laquelle nous ne pouvons nous appuyer en sécurité. *Antididagma*, Cologne, 1544, fol. 13 v°. Cf. Et. Ehses, *Joannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil vom Trient*, dans *Römische Quartalschrift*, t. xx (1906), section d'histoire, p. 175-188.

C'est cette doctrine de Gropper, que Seripandi devait proposer au concile de Trente et qui fut réprouvée presque unanimement.

Un troisième théologien doit être ici signalé, c'est le cardinal Contarini, légat pontifical à la conférence de Rastibonne. A Rastibonne, Contarini eut l'occasion d'aborder la question de la double justice et, tout en attaquant le principe de l'imputation extérieure de la justice du Christ, fit cependant aux théologiens de l'école de Cologne de larges concessions. La justification, dit Contarini, est ce qui fait passer l'adulte de l'état de péché à l'état de justice. De ce changement, le Saint-Esprit est cause efficiente; mais il se sert des dispositions qu'il inspire à l'âme en vue de sa conversion. La principale de ces dispositions est la foi avec la confiance qu'elle inspire. Quand cette foi se traduit en charité, Dieu nous donne, avec l'esprit du Christ, le Christ lui-même et nous impute sa justice. Ainsi la justification est due à la foi, comme cause formelle. A.-M. Quirini, *Epistolarum Reginaldi Poli*, pars IIIª, Brescia, 1748, fol. CCII-CCIV.

Le terme de la justification est une double justice : l'une, qui nous est inhérente, par laquelle nous commençons à être justes; l'autre qui nous est extrinsèque et nous est donnée avec le Christ, c'est la justice du Christ lui-même et tout son mérite. Id., *ibid.*, fol. CCIV. La première est imparfaite et ne peut être notre point d'appui; la seconde seule peut nous donner confiance. Id., *ibid.*, fol. CCVI. C'est cette justice qu'il convient d'appeler *justitia nobis donata et imputata*, ce dernier mot précisant la signification du don qui nous est fait. Id., *ibid.*, fol. CCVII.

Une seconde espèce de justification est celle qui résulte de l'accroissement de la grâce reçue, accroissement réalisé par nos bonnes œuvres inspirées par l'esprit de charité. Cette justification peut être appelée *justificatio operum*, mais Contarini, en raison de la gratuité de la vie éternelle, n'aime pas de parler de mérite proprement dit : nous ne pouvons avoir du ciel qu'un mérite *secundum quid*, en utilisant les dons de Dieu. Aussi devait-on s'abstenir d'imposer aux protestants une expression qui les choquait. Voir

la lettre de Contarini au cardinal Farnèse, dans Th. Brieger, *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150 [1].

Nous avons vu (p. 96) que Seripandi invoqua, au concile de Trente, l'autorité de ces théologiens pour défendre la doctrine de la double justice. Il ajoute également les noms de Cajétan et de Julien (Pflug, évêque de Naumbourg). Ce dernier, humaniste bienveillant aux novateurs, et désireux de paix religieuse, fut un des artisans de l'*Interim* et contribua à la rédaction du texte adopté par le colloque de Ratisbonne. Ce texte vaut la peine d'être cité; il est, dit Cristiani (*Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 1368), « le type des formules imprécises où se sont, de tous temps, complu les hommes qui sont moins attentifs à la rigueur et à la clarté de la doctrine qu'à la paix religieuse extérieure. Pflug est évidemment un *semi-luthérien*, comme Eusèbe de Nicomédie était semi-arien ». Jugement peut-être trop sévère en ce qui concerne la personne de Pflug.

« C'est, dit le texte, une doctrine sûre et saine que le pécheur est justifié par la foi *vive et efficace*. C'est par elle que nous sommes agréables à Dieu, à cause du Christ. Et nous appelons une foi vive une motion de l'Esprit-Saint, par laquelle ceux qui se repentent vraiment de leur vie passée sont élevés vers Dieu et appréhendent véritablement la miséricorde promise dans le Christ, en sorte qu'ils *sentent* vraiment qu'ils ont reçu de la bonté gratuite de Dieu, par le mérite du Christ, la rémission des péchés et la réconciliation... ce qui, toutefois, n'arrive à personne sans que soit infusée, en même temps, la *charité* guérissant la volonté de telle sorte que cette volonté guérie, comme le dit saint Augustin, commence à accomplir la Loi...

... De telle sorte que la *foi justifiante* est cette foi qui est *efficace par la charité*. Mais il reste vrai que nous sommes justifiés par cette foi, c'est-à-dire reçus par Dieu et réconciliés avec lui, en ce sens qu'elle appréhende la miséricorde et la justice qui nous est *imputée* à cause du Christ et de son mérite, et non *à cause de la dignité ou de la perfection de la justice qui nous est communiquée* dans le Christ. Mais si le justifié reçoit la justice et la possède même en lui-même *inhérente* par le Christ, ... cependant l'âme fidèle ne s'appuie pas sur elle, mais seulement sur la justice du Christ qui nous est accordée et sans laquelle il ne peut y avoir et il n'y a aucune justice. En sorte que nous sommes justifiés par la foi dans le Christ, c'est-à-dire nous *sommes réputés justes*, en d'autres termes, reçus par Dieu pour ses mérites à lui et non pour notre dignité ou nos œuvres [2]... » (*Corp. reform.*, t. IV, p. 200; trad. Cristiani, *art. cit.*).

1. Voir J. Rivière, *Dict. de théol. cath.*, art. *Justification*, t. VIII, col. 2159 sq.
2. Sur Cajétan, nous n'avons que le pamphlet, assez sujet à caution, d'Ambroise Catharin. Mgr Ehses signale l'*Enchiridion* de Jean Eck, Lyon, 1549, auquel est ajouté (p. 435-437) un *Index errorum adnotatorum in Cajetani commentariis... per Ambrosium Catharinum Politum* (*Conc. Trid.*, t. V, p. 487, note C).

Dans la séance du 8 octobre 1546, le général des ermites de Saint-Augustin fit une première fois l'apologie de la doctrine de la double justice (*Conc. Trid.*, t. v, p. 485-490). Il se défend d'affirmer que notre justification dépend d'une double justice, voulant s'en tenir sur tous ces points au jugement du concile. En faveur de la double justice, il veut cependant apporter trois arguments.

Tout d'abord, au tribunal de Dieu, nous ne serons pas jugés seulement d'après notre justice, mais encore d'après la justice du Christ, savoir sa passion, son mérite, sa satisfaction, suppléant l'imperfection de notre propre justice. Pratiquement du moins, il en sera ainsi; et Seripandi apporte en faveur de cette assertion, les témoignages de saint Augustin, *Confessions*, l. IX, c. XIII, n. 34, *P. L.*, t. XXXII, col. 778 : *Væ hominum vitæ quantumcumque laudabili, si remota misericordia discutatur;* et de saint Bernard, *Serm.*, I, *in Epiph. Domini*, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 144 : *De te, Domine, suppleo, quod minus habeo in me*, et tout le contexte.

Ensuite, la justice du Christ devient nôtre, non parce qu'elle nous informe ou nous assiste, mais parce qu'elle nous est communiquée par les sacrements, suppléant à nos imperfections, tout comme nos suffrages, offerts pour les défunts, deviennent leur propriété, suppléant à leurs insuffisances. Ainsi David, ps. VII, 9, s'écrie : *Judica me Domine, secundum justitiam* MEAM, cette justice devenue mienne, parce que vous me l'avez donnée; et XXXIV, 24 : *Judica me secundum justitiam* TUAM, la vôtre, Seigneur, non celle que vous m'avez donnée, mais celle qui est proprement à vous, celle que Jésus-Christ notre Fils vous a présentée et qui est manifestée dans la Loi.

Enfin, dans la doctrine des deux justices, rien qui puisse offenser le dogme catholique : si cette doctrine pouvait présenter une connexion avec les erreurs dont Ambroise (Catharin) a fait la recension [1], qu'on les condamne. Mais si elle ne présente pas cette connexion, pourquoi, en la condamnant, atteindre des docteurs catholiques, Contarini, Cajétan, Pighi, Julius (Pflug) et Gropper, ces deux derniers encore en lutte avec l'ennemi?

Les 26 et 27 novembre, Seripandi revint encore, et plus longuement, à la charge (*Conc. Trid.*, t. v, p. 666-676). Procédant par disjonctives, il s'efforce de prouver que la justice dont l'âme pourra se réclamer au jugement de Dieu ne peut être que la grâce par la miséricorde de Dieu et le mérite du Christ, d'une part, et, d'autre part, son effet dans l'âme, la grâce habituelle. Ici encore est invoquée l'autorité de saint Augustin, *De concept.*

1. La liste des erreurs luthériennes établie par l'évêque de Minori et lue dans la congrégation générale du 6 octobre 1546 (voir *Conc. Trid.*, t. v, p. 472-473) ne parle pas, en effet, directement du moins de la double justice. Le seul texte qu'on pourrait invoquer est celui-ci : *Opera nihil omnino ad salutem aut ad justitiam valent. Sola fides Christi necessaria est quod justi simus; cetera autem liberrima sunt, neque præcepta, usque prohibita.* P. 472.

et gratia, c. xiii, n. 40, 41, *P. L.*, t. xliv, col. 941 : *in illo judicio, in quo justi coronantur injustique damnantur, alios cum misericordia, alios sine misericordia judicandos* et le contexte, dont la conclusion est : *per hoc etiam ipsam misericordiam meritis bonorum operum reddi*. La question de la double justice se pose concrètement pour cette multitude de chrétiens qui fréquemment font le bien étant en état de grâce et plus fréquemment encore peut-être tombent en de graves péchés. Pour ceux-là du moins ne faut-il pas affirmer une double justice, celle du Christ, sa passion par laquelle il nous a rachetés et il a satisfait pour nous, et la nôtre, la grâce qui nous est inhérente? Celle-ci dépend de celle-là comme de sa cause, mais s'en distingue.

Ayant établi ce principe, Seripandi oppose deux façons de concevoir l'imputation de la justice du Christ à notre âme. L'opinion fausse, étrangère à l'enseignement de l'Église, envisage une imputation tout extrinsèque, sans que notre justice nous soit inhérente formellement. L'opinion catholique veut que de la justice du Christ notre justice dérive, inhérente formellement à notre âme. Et, pour mieux faire comprendre sa pensée, il prend l'exemple de la vision et du soleil : « Ma vision ne peut exister sans le secours du soleil et ce secours est donné par la lumière, effet du soleil, dépendant de lui dans son devenir, son existence, sa conservation... De même ce n'est pas dans la justice du Christ seulement, ni dans la justice qui m'est inhérente que je place la confiance en mon salut, car ma justice ne peut faire abstraction de la justice du Christ dont elle dépend et dans son devenir et dans son être et dans sa conservation. C'est donc dans l'une et l'autre; tout comme je ne puis placer la confiance de ma vision dans le soleil seul ou dans la lumière seule, mais dans les deux. » (P. 668-669.)

Les saints n'ont pas pensé ni agi différemment : de la grâce ou charité qu'ils trouvaient en eux ils s'élevaient à la considération de la justice du Christ et en cette justice ils plaçaient le meilleur de leur espérance. Un certain nombre de textes scripturaires (Rom., v, 8-9; Joa., iii, 16; Rom., viii, 32; Heb., vii, 26; I Joa., ii, 1-2) paraissent à Seripandi marquer la place prépondérante de la justice du Christ dans la confiance en notre salut.

Toute la controverse revient donc à expliquer qu'une double justice s'impose : l'une, parfaite, celle qui est conforme au jugement divin; l'autre, imparfaite, conforme au jugement humain. Ici, l'orateur en appelle au Christ, Luc., xvi, 15, à saint Augustin, *In ps. cxlii*, 2; *xlii*, 5, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1849; t. xxxvi, col. 481, et à saint Thomas lui-même, *In epist. ad Heb.*, c. x (lect. iv, *fine*). Cette double justice s'impose à un autre titre, celui de l'imperfection même de nos œuvres et de la pureté que la grâce de Dieu peut nous permettre d'y mettre. Trois textes sont invoqués : I Esdr., iv, 22; Jer., xlviii, 10; Eccles., xxvi, 28. A un troisième titre, elle s'impose car nos œuvres, mêmes bonnes, ne répondent pas nécessairement à ce que la grâce de Dieu attend de nous. Enfin, souvent à notre justice se

mêlent des péchés. Et l'on peut citer saint Augustin, *Epist.*, CLXVII, c. IV, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 730 et saint Bernard, *Serm.*, V, *De verbis Isaiæ*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 358. Une confirmation de la doctrine de la double justice, c'est qu'en recevant un sacrement, je puis, je dois douter si j'en reçois la grâce, non à cause du sacrement lui-même ou de la motion de l'Esprit-Saint, mais en raison de mon insuffisance personnelle.

Seripandi invoque ici l'autorité non seulement de saint Augustin et de saint Bernard, mais celle de Célestin Ier qui, dans l'*Indiculus gratiæ*, nous apprend que la loi de la prière est aussi la loi de la croyance. Or, dans les supplications publiques, par quoi demandons-nous au Christ d'être délivrés « de tout péché, de la foudre et de la tempête, de la mort éternelle? Par le baptême du Christ, dont le Christ a dit « qu'il fallait ainsi accomplir toute justice » (Matth., III, 15), par son saint jeûne, par sa croix et sa passion, par sa mort et sa sépulture, par sa sainte résurrection, etc. Indication de la double justice.

La raison théologique nous y convie, car ce n'est pas la grâce habituelle qui *d'abord* nous rend agréables à Dieu: il faut qu'auparavant Dieu nous ait acceptés comme agréables par un acte de sa volonté, tout comme le père de famille a d'abord embrassé son fils prodigue de retour, avant de lui rendre sa première parure. Il y a donc un double effet de la justice du Christ : la grâce qui nous fait agir méritoirement et l'acceptation de nos œuvres, gratuite elle aussi. Donc, une double justice : celle de la grâce et des œuvres qui en découlent, celle du Christ qui porte Dieu à accepter ces œuvres.

Et Seripandi conclut à l'orthodoxie d'une opinion que tant d'hommes érudits ont eux-mêmes enseignée et prônée (p. 671). Que Seripandi se soit fait l'interprète de la doctrine de la double justice et ait été frappé par certains arguments des réformateurs, cela se conçoit en raison de son augustinisme. Toutefois, en refusant de le suivre, le concile a grandement contribué à clarifier la doctrine du mérite et, en cela, il fut vraiment inspiré de Dieu.

Décret de réformation
sur la résidence des évêques et des autres clercs inférieurs.

Conc. Trid., t. V, p. 802-804.

C. 1. *(Les prélats doivent garder la résidence; les peines de l'ancien droit sont renouvelées; de nouvelles peines sont édictées contre les délinquants.)* — Le même saint concile, sous la présidence des mêmes légats du Siège apostolique, voulant s'efforcer de mettre la main au rétablissement de la discipline ecclésiastique extrêmement relâchée et à la correction des mœurs dépravées du clergé et du peuple chrétien, a jugé bon de commencer par

ceux qui sont préposés aux églises majeures : *l'intégrité des chefs est le salut des subordonnés* [1]. Espérant donc de la miséricorde de Dieu notre Seigneur et Maître, et de l'application attentive et soigneuse de son Vicaire sur la terre, qu'à l'avenir on ne verra plus élevés au gouvernement des Églises (charge redoutable même pour des anges), que ceux qui s'en trouveront très dignes et dont la conduite antérieure et toute l'existence, depuis leur tendre jeunesse jusqu'à l'âge parfait, appliquée aux exercices de la discipline ecclésiastique, rendra un témoignage favorable à leurs personnes, conformément aux ordonnances vénérables des saints Pères.

Tous ceux qui, sous quelque nom, sous quelque titre que ce soit, sont préposés aux Églises patriarcales, primatiales, métropolitaines et cathédrales quelles qu'elles soient, le concile les avertit et les veut tenus pour avertis d'être attentifs sur eux-mêmes et *sur tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit les a établis pour gouverner l'Église de Dieu que* (Jésus-Christ) *a acquise de son sang* (Act., xx, 28), de veiller comme le recommande l'Apôtre (II Tim., ɪᴠ, 5), de travailler à tout avec soin, et de remplir leur ministère. Qu'ils sachent bien ne pouvoir satisfaire à ce devoir s'ils abandonnent, comme des mercenaires (Joa., x, 12), les troupeaux à eux confiés; s'ils négligent totalement la garde des brebis, du sang desquelles il leur sera demandé compte par le souverain Juge (cf. Ez., xxxɪᴠ, 2), puisqu'il est très certain que si le loup a mangé les brebis, l'excuse du pasteur qui prétendra n'en avoir rien su ne pourra être admise.

Cependant comme il s'en trouve plusieurs en ce temps qui, par un abus qu'on ne saurait assez déplorer, oublieux eux-mêmes de leur propre salut et préférant les choses de la terre à celles du ciel, les intérêts humains à ceux de Dieu, font toute l'occupation de leur vie d'être continuellement errants et vagabonds en diverses cours, ou plongés dans les soucis des affaires temporelles, abandonnant leur bergerie, et négligeant le soin de leurs brebis; le saint concile a jugé à propos de renouveler, comme il le renouvelle en effet par le présent décret, contre ceux qui manquent à la résidence, les anciens canons publiés contre eux, mais qui, par le désordre des temps et des personnes, sont presque tombés en désuétude. Et même pour rendre la résidence plus fixe encore, et par là réformer les mœurs dans l'Église, il a résolu d'établir et de sanctionner ce qui suit :

Si quelque prélat, de quelque dignité, grade et prééminence qu'il soit, sans empêchement légitime et sans cause juste et raisonnable, demeure six mois de suite hors de son diocèse, absent de l'Église patriarcale, primatiale, métropolitaine ou cathédrale dont il se trouve avoir le gouvernement, sous quelque nom et par quelque droit, titre ou cause que ce puisse être; il encourra de plein droit *(ipso jure)* la peine de la privation de la quatrième partie d'une année de son revenu, laquelle sera appliquée, par son

1. *Grat.*, dist. LXI, c. 5, *Miramur* (S. Léon).

supérieur ecclésiastique, à la fabrique de l'Église et aux pauvres du lieu [1]. Que s'il continue encore cette absence pendant six autres mois, il sera privé, dès ce moment-là, d'un autre quart de son revenu, applicable en la même manière. Si la contumace va plus loin encore, pour lui faire éprouver une plus sévère censure des canons, le métropolitain, sous peine d'encourir, dès ce moment-là, l'interdit de l'entrée de l'Église, sera tenu, relativement aux évêques ses suffragants qui seront ainsi absents (ou, à défaut du métropolitain absent, l'évêque résident le plus ancien de la province), d'en donner avis, dans trois mois, par lettre ou par exprès, à Notre Saint-Père le pape, lequel, par l'autorité du souverain Siège, pourra procéder contre les prélats non résidents, selon que la contumace plus ou moins grande de chacun l'exigera, et pourvoir les Églises de pasteurs qui s'acquittent mieux de leurs devoirs, comme il le jugera, devant Dieu, plus salutaire.

C. 2. *(Tout possesseur d'un bénéfice exigeant la résidence personnelle ne peut s'absenter que pour une juste cause que l'Ordinaire devra approuver : un vicaire lui sera nommé pour le temps de l'absence.)* — Pour ceux qui sont d'une dignité inférieure à celle des évêques et qui possèdent en titre ou en commende quelque bénéfice ecclésiastique que ce soit, comportant la résidence personnelle, de droit ou de coutume, les Ordinaires des lieux auront soin de les y contraindre par les voies de droit convenables (comme il leur paraîtra expédient pour assurer le bon gouvernement des églises et l'accroissement du service de Dieu, eu égard à l'état des lieux et à la condition des personnes), sans que les privilèges ou indults perpétuels exemptant de la résidence ou autorisant la perception des fruits pendant l'absence puissent être invoqués [2].

Quant aux permissions et dispenses, accordées seulement pour un temps déterminé et pour des causes véritables et raisonnables, et qui seront reconnues telles par l'Ordinaire, elles demeureront en vigueur. En ces cas néanmoins, il sera du devoir des évêques (agissant en cela comme délégués du Siège apostolique) de pourvoir au soin des âmes, qui ne doit jamais être négligé, en commettant des vicaires idoines, leur assignant une portion honnête du revenu, sans qu'aucun privilège, aucune exemption puisse être invoquée [3].

C. 3. *(Les évêques devront réprimer les excès des clercs séculiers et des réguliers vivant en dehors de leur monastère.)* — Les prélats des églises s'appliqueront avec prudence et soin à corriger tous les excès de ceux qui leur sont soumis, et aucun ecclésiastique séculier invoquant un privilège personnel, aucun régulier hors de son monastère alléguant un privilège de son ordre, ne sera censé, s'il commet une faute, être à l'abri de la visite, de la correc-

1. Cf. *Decr.*, l. III, tit. IV, *De cler. non resid.*, c. 2, *Ex tuæ.*
2. Cf. l. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 15, *Quia per*, *in VI°* (Boniface VIII).
3. Cf. l. I, tit. VI, *De electione*, c. 34, *Cum ex eo*, *in VI°* (Boniface VIII).

tion, et du châtiment de l'Ordinaire du lieu (agissant en cela comme délégué du Siège apostolique) conformément aux sanctions canoniques.

C. 4. *(Les évêques et autres prélats majeurs visiteront les églises, chaque fois que ce sera nécessaire : nul ne pourra s'y opposer.)* — Les chapitres des cathédrales et des autres églises majeures, et les personnes qui les composent, ne pourront, par quelques exemptions que ce soit, coutumes, jugements, serments, concordats (qui ne peuvent obliger que leurs auteurs, non leurs successeurs), se mettre à couvert d'être visités, corrigés, châtiés, toutes fois que la chose sera jugée nécessaire, même de l'autorité apostolique, par leurs évêques ou autres prélats supérieurs, agissant par eux seuls ou avec le concours de ceux qu'ils voudront s'adjoindre, selon les sanctions canoniques.

C. 5. *(Les évêques ne pourront, dans un autre diocèse que le leur, exercer les fonctions pontificales et conférer les ordres.)* — Il n'est permis à aucun évêque, sous prétexte de quelque privilège que ce soit, d'exercer les fonctions épiscopales dans le diocèse d'un autre évêque, sans la permission expresse de l'Ordinaire du lieu, et à l'égard seulement des personnes soumises à cet Ordinaire. Que si un évêque agit autrement, il sera de droit suspens des fonctions épiscopales, et ceux qu'il aurait ordonnés, suspens de l'exercice des ordres qu'ils auraient reçus.

CHAPITRE V

SESSION VII

LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL. LE BAPTÊME ET LA CONFIRMATION [1]

Le samedi 15 janvier, le cardinal del Monte annonçait aux Pères réunis en congrégation générale, que la matière dogmatique de la septième session aurait pour objet les sacrements. Parallèlement, au point de vue disciplinaire, on continuerait à examiner la question de la résidence.

Le 16 janvier, divers théologiens, parmi lesquels Salmeron et Laynez jouèrent un rôle considérable, préparèrent la liste des erreurs à signaler aux Pères. Le travail fut ici beaucoup plus méthodique que pour la question de la justification : cette liste d'erreurs est, en réalité, un dépouillement véritable, souvent avec indication des sources, des assertions erronées des novateurs. Notre commentaire devra s'y arrêter plus longuement, avant de proposer le texte et le commentaire des canons.

I. — Les erreurs recueillies dans les écrits des hérétiques.

Le 17 janvier, le cardinal Cervino proposa à l'examen du concile les erreurs suivantes recueillies dans les livres des hérétiques, touchant les sacrements en général, le baptême et la confirmation, afin de les étudier et de leur opposer la véritable doctrine. Les théologiens mineurs, d'abord; les Pères, ensuite, y apportèrent leurs observations.

1. LISTE DES ERREURS PROPOSÉES AU CONCILE

Conc. Trid., t. v, p. 835-839.

A. Sur les sacrements en général

1. Sacramenta Ecclesiæ non esse septem, sed vel plura vel pauciora, quæ vere sacramenta dici possint.

Les sacrements de l'Église ne sont pas au nombre de sept; mais ils sont plus ou moins, qui vraiment peuvent être dits sacrements.

1. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 359-372.

LUTHER : *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta, et tria pro tempore concedenda, sc. baptismus, eucharistia, pænitentia. Captiv. babyl.*, Luthers *Werke*, t. VI, p. 501.

LUTHER : *Duo remanent vera sacramenta, baptismus et cœna Domini una cum evangelio.* — Les actes renvoient au « Testament ». Lire : *Vom Abendmal Christi, Bekenntnis* (1528) : *Dass die zwey sacrament bleiben, Tauffe und abendmal des Herrn neben dem Evangelio; op. cit.*, t. XXVI, p. 508.

LUTHER : *Nullum sacramentorum septem in sacris libris nomine sacramenti censetur. Unum solum habent sacræ litteræ sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.* — Disp. (1520), prop. *De fide infusa et acquisita*, 17, 18; *op. cit.*, t. VI, p. 86.

2. Sacramenta non esse necessaria, et sine eis ac eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam adipisci.

Les sacrements ne sont pas nécessaires; sans eux, même sans les désirer, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

Aucune référence : cette erreur est, d'ailleurs, l'erreur fondamentale du protestantisme en matière de justification. Voir la session VI.

A cet article, certaines rédactions des Actes substituent le texte suivant :

Orationes et applicationes et eleemosynas verissime posse dici sacramenta.

Les prières, les afflictions, les aumônes peuvent, en toute vérité, être appelées sacrements.

MÉLANCHTHON : *Cur non addimus orationem, quæ verissime potest dici sacramentum; habet enim mandatum Dei et promissiones plurimas, et collocata inter sacramenta quasi in illustriori loco invitat homines ad orandum... Possent hic numerari etiam eleemosynæ, item afflictiones, quæ et ipsæ sunt signa, quibus addit Deus promissiones... Apologia confessionis*, a. 14; *Symbolische Bücher*, p. 204.

3. Nullum sacramentum esse alio dignius.

Aucun sacrement ne l'emporte sur un autre en dignité.

LUTHER : *Deinde et sacramentum vel primum esse sanxerunt (sc. catholici baptismum), cum tamen sacramenta nulli ministrare nisi sacerdotibus permittant, nec unum sacramentum altero dignius esse possit, cum omnia constant verbo Dei.* (*De instituendis ministris Ecclesiæ, ad senatum Pragensem*, Luthers *Werke*, t. XII, p. 181.)

4. Sacramenta novæ Legis non conferre gratiam, etiam non ponenti obicem.

Les sacrements de la Loi nouvelle ne confèrent pas la grâce, même à qui n'y met pas d'obstacle.

LUTHER : *Usitata, sed hæretica sententia est, sacramenta novæ Legis dare gratiam iis, qui non ponunt obicem.* — Prop. 1[a] de la bulle *Exsurge*,

Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 738 (Denz.-Bannw., n. 741; Cavall., n. 977). — Sources : *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissime damnatorum*, a. 1; Luthers *Werke*, t. VII, p. 101-103, avec références à : 1) *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), concl. 7; *op. cit.*, t. I, p. 544; 2) *Adversus execrabilem Antichristi bullam* (1520), a. 1; *op. cit.*, p. 608.

Il ne sera pas inutile de relater ici l'assertion de la *Confession d'Augsbourg*, a. 13 : *Damnant illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificant. Symbolische Bücher*, p. 42; et l'*Apologie de la confession*, a. 13 (7), n. 18 : *Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est sentire, quod per cæremoniam justificaremur sine bono motu cordis, hoc est sine fide. Symbolische Bücher*, p. 204.

5. Sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.

Les sacrements n'ont jamais donné la grâce ou la rémission des péchés, mais la seule foi du sacrement.

Article omis dans les Actes. L'idée qu'il exprime est conforme au système protestant de la justification par la foi seule : on trouve ce texte dans Luther, *Quæstio circularis de origine gratiæ* (1520), n. 7; Luthers *Werke*, t. VI, p. 471.

6. Statim post lapsum Adæ fuisse sacramenta a Deo instituta, in quibus gratia daretur.

Aussitôt après la chute d'Adam, Dieu a institué des sacrements, dans lesquels était donnée la grâce.

(Autre texte) :

Etiam ante Christum fuisse collatam in sacramentis gratiam.

Même avant le Christ, la grâce fut conférée dans les sacrements.

LUTHER : *Sacramenta gratiæ Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia nisi (in) Novo Testamento, nec statim post lapsum Adæ fuisse negamus. — Disp. de origine gratiæ*, n. 1, 2; Luthers *Werke*, t. VI, p. 471.

MÉLANCHTHON : *Vere fuit baptismus vehi in arca per diluvium; vere fuit baptismus transitus per mare, tametsi Paulus dicat illos in Moyse baptizatos esse* (I Cor., X, 2). *Disp. de baptismo, Corp. reform.*, t. XII, p. 500.

7. Sacramenta dari tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata.

Les sacrements donnent la grâce seulement à ceux qui croient leurs péchés remis.

LA CONFESSION D'AUGSBOURG, a. 13, condamne *illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. Symb. Bücher*, p. 42.

LUTHER : *Sacramenta Novi Testamenti promittunt omnibus, dant vero solum credentibus gratiam.* Disp. *De fide infusa et acquisita*, n. 19; *Werke*, t. VI, p. 86.

8. Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, sed quando et ubi visum est Deo.

Les sacrements ne donnent pas la grâce toujours et à tous, en ce qui concerne l'action divine; ils la donnent quand et où il plaît à Dieu.

CONFESSION D'AUGSBOURG, a. 5 : *Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium. Symb. Bücher*, p. 39.

9. In nullo sacramento imprimi characterem, sed rem fictitiam esse.

Aucun sacrement n'imprime de caractère : le caractère est une fiction.

LUTHER : *Concedo ut characterem hunc papa imprimat, ignorante Christo. Captiv. babyl., Werke*, t. VI, p. 567.

10. Malum ministrum non conferre sacramentum.

Le mauvais ministre ne confère pas le sacrement.

Aucune référence : *hunc errorem*, dit simplement le texte, *tenent anabaptistæ.* Il serait plus exact de renvoyer à l'erreur visée par la bulle *Inter cunctas*, n. 22 (Denz.-Bannw., n. 672; Cavall., 989).

11. Omnes christianos cujusve sexus habere parem potestatem in verbo et sacramento ministrando.

Tous les chrétiens de l'un ou l'autre sexe ont un pouvoir égal pour le ministère de la parole et des sacrements.

LUTHER : *Omnes christiani habent eamdem potestatem in verbo et sacramento quocumque, et claves Ecclesiæ omnibus sunt communes. Capt. babyl.* renferme plusieurs passages où se trouve équivalemment cette assertion, *De sacramento baptismi*, *Werke*, t. VI, p. 536-537, mais surtout *De ordine*, p. 564, 566.

Il semble que le concile de Trente ait emprunté la proposition au texte de la *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*, 15 avril 1521, de la faculté de théologie de Paris, Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 760.

12. Quemvis pastorem habere potestatem formæ sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi.

Tout pasteur a le pouvoir d'allonger, de raccourcir, de modifier à son gré les formes des sacrements.

Cette proposition est donnée, par l'*Antididagma* de Gropper, comme formulée par Bucer, dans son *De reformatione instituenda*, aux habitants de Cologne. — Le titre exact de l'ouvrage de Bucer est : *Nostra Hermanni ex gratia Dei arch. Coloniensis et Principis electoris... simplex ac*

pia deliberatio qua ratione christiana et in Verbo Dei fundata Reformatio doctrinæ, Administrationis divinorum sacramentorum, etc... (ouvrage rarissime, dont il n'existe, en France, vraisemblablement, que l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. Nous n'avons pu le consulter).

13. Intentionem ministrorum non requiri nihilque agere in sacramentis.

L'intention des ministres n'est pas requise et n'a aucune action dans les sacrements.

Luther : *Quidquid credimus nos accepturos esse, revera accipimus, quidquid agat, non agat; simulet aut jocetur minister.* — *Capt. babyl.*, *De extrema unctione*, *Werke*, t. VI, p. 571.

14. Sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta.

Les sacrements n'ont été institués que pour alimenter la foi.

Aucune référence indiquée; c'est d'ailleurs la conséquence de la doctrine luthérienne sur la justification.

B. Sur le sacrement de baptême

1. In Ecclesia romana et catholica non esse verum baptismum.

Dans l'Église romaine et catholique, il n'y a pas de vrai baptême.

Luther : *In primis igitur, vos, o papistæ, non permanetis in primo antiquo baptismo, quia de novo et ab integro multos alios baptismos excogitastis, et docetis, primum baptismum per subsequentia peccata amissum seu violatum esse.* — Les Actes renvoient au « Testament »; texte introuvable dans *Vom Abendmal Christi*, *Bekenntnis* (*Conc. Trident.*, t. v, p. 856, note 12).

Luther appelle nouveaux baptêmes inventés par les catholiques : l'entrée en religion, les vœux, les satisfactions, les indulgences, les bonnes œuvres elles-mêmes, en un mot tout ce qui revient à affirmer que l'efficacité du baptême véritable ne s'étend pas à la vie entière. Il n'y a donc pas, en réalité, de vrai baptême dans l'Église romaine.

Voir, en ce sens, *Capt. babyl.*, *De sacramento baptismi*, *Werke*, t. VI, p. 537-539; *Predigt von der heiligen Taufe*, *ibid.*, t. XXXVII, p. 628 sq.

2. Baptismum liberum esse, nec necessarium ad salutem.

Le baptême est libre et n'est pas nécessaire au salut.

Erreur des « éleutérobaptistes ». Pas d'autre indication.

3. Baptismum datum ab hæreticis verum non esse et ob hoc iterandum.

Le baptême conféré par les hérétiques n'est pas véritable et doit être réitéré.

Article omis dans le ms. des Actes.

4. Baptismum esse pænitentiam.

Le baptême, c'est la pénitence.

LUTHER : *Periculosum est verbum illud divi Hieronymi sive male positum, sive male intellectum, quo pænitentiam appellat secundam post naufragium tabulam, quasi baptismum non sit pænitentia.* — *Capt. babyl.*, *De baptismo*, *Werke*, t. VI, p. 527. (Le texte visé de saint Jérôme se lit *Epist.*, CXXX, *Ad Demetriadem*, c. 9; *P. L.*, t. XXII, col. 1115.)

5. Baptismum esse tantum signum externum, ut ovium creta rubea, neque habere partem in justificatione.

Le baptême n'est qu'un signe extérieur, comme la marque rousse des brebis, et il n'a aucune part à la justification.

LUTHER : *Baptismus sine fide non justificat, fides autem sine baptismo justificat; nulla igitur pars justificationis tribui potest baptismo. Adversus armatum virum Cokleum* (1520); *Werke*, t. XI, p. 299.

6. Baptismum iterandum esse.

Le baptême doit être réitéré.

Erreur des *anabaptistes*.

7. Verum baptismum esse fidem, credentem pænitentibus remitti peccata.

Le vrai baptême, c'est la foi, qui croit que les péchés sont remis aux pénitents.

LUTHER : *Simul baptismus fidem excitare debet, quod illis, quos pænitet peccatorum, peccata absoluta et remissa sunt; hæc enim fides est verum et perfectum baptismum.* (En allemand : *Dabey auch sol die Tauffe den Glauben erwecken, das denen, so Reue über ihre Sünde haben, die Sunden abgewaschen und verziehen sind. Denn dieser Glaube ist die vollkommene Tauffe.*) *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn... zu Sachsen. Werke*, t. XXVI, p. 213.

8. Baptismo non tolli peccata, sed solam imputationem.

Le baptême n'ôte pas les péchés, mais seulement leur imputation.

LUTHER : *In puero post baptismum negare remanere peccatum, est Paulum et Christum conculcare.* — Bulle *Exsurge*, prop. 2; Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 738 (Denz.-Bannw., n. 742; Cavall., n. 1049). — Cf. *Resolutiones lutherianæ super propositionibus suis Lipsiæ disputatis* (1519), concl. 2; *Werke*, t. II, p. 410; *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, a. 2; *ibid.*, t. VI, p. 608.

LUTHER : *Quamdiu mors super homines transit, oportet, quod originalis macula non tantum defectus, sed peccatum omnium aliorum gravissimum sit.* (En allemand : *Aber weil der Tod über alle Menschen gehet, muss die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzugrosse Sünde sein, wie S. Paulus sagt : Der Sünder Sold ist der Tod.*) *Vom Abendmal Christi, Bekenntnis; Werke*, t. XXVI, p. 503.

9. Eamdem esse vim baptismi Christi et Johannis.

Le baptême du Christ et celui de Jean ont la même vertu.

MÉLANCHTHON : *Etsi igitur differentia erat in hoc articulo (baptismi sc. Joannis et apostolorum), Joannes de passuro Christo, apostoli de passo et ressuscitato prædicant, tamen ministerium fuit idem et effectum eumdem habuit in credentibus; et quod aliqui dicunt, tantum pænitentiam significatam esse, non remissionem, est absurdum; nam prædicatio pænitentiæ sine remissione est ethnica. — Loci communes.*

Les formules de Mélanchthon sont quelque peu différentes; mais le sens est identique. Voir surtout *Loci communes*, *1ª ætas, de baptismo; 2ª ætas; 3ª ætas; Corp. reformat.*, t. XXI, p. 213, 472, 865.

10. Baptismum Christi non evacuasse baptismum Joannis, sed ei addidisse promissionem.

Le baptême du Christ n'a pas annulé celui de Jean, mais lui a ajouté la promesse (de Jésus).

LUTHER : *Videtur Christus baptismum Joannis non evacuasse, sed addito verbo vitæ seu promissionis perfecisse. — Disp. de baptismate legis, Joannis et Christi* (1529), prop. 11; *Werke*, t. VI, p. 473.

11. Ritus alios in baptismo adhiberi solitos liberos esse, id est, sine peccato omitti posse et solam immersionem esse necessariam.

Tous les autres rites accoutumés du baptême sont libres et donc peuvent être omis sans péché; seule, l'immersion est nécessaire.

LUTHER : *Non est rixandum de chrismate, re nequaquam necessaria, sed libera, quia verum et necessarium Chrisma, quo omnes christiani ab ipsomet Deo unguntur, est Spiritus Sanctus... Maxime bonum est et convenit, ut germanicis verbis baptismus tradatur.* (En allemand : *Von dem Chrisma oder Kresem sol man sich nicht zancken; denn das rechte Chresem, damit alle Christen gesalbet werden von Gott selbst, ist der heilige Geist... Damit aber die umbstehenden dis Gebet und Wort in der Tauffe verstehen, ist gut, das man deudsch teuffe.*) — *Unterricht der Visitatoren..., Werke*, t. XXVI, p. 213.

Le concile souligne que Bucer, dans son *De reformatione instituenda* aux habitants de Cologne, omet tous les rites différents de l'immersion.

12. Præstare omittere baptisma puerorum, quam eos non credentes baptizari.

Il est préférable de ne pas baptiser les enfants, que de les baptiser n'ayant pas la foi.

LUTHER : *Præstat prorsus omittere baptismum in parvulis, quam baptizare sine fide, quia sacramenta nec debent nec possunt sine fide accipi.* (En allemand : *Da hab ich gesagt, es wäre besser gar überall kein Kind teuffen, denn on Glauben teuffen...; denn die Sacramente sollen und können on Glauben nicht emffangen werden.*) *Von Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams* (1523), dédié aux vaudois; *Werke*, t. XI, p. 452. Cf. *Adversus armatum Cokleum, op. cit.*, t. XI, p. 301.

13. Parvulos propriam habere fidem, ideo non esse rebaptizandos.

Les enfants ont une foi proprement dite, et donc ne doivent pas être rebaptisés.

Nicolas Amsdorf : *Cum certissimi simus, quod verissime credant infantes, multo minus necesse est, quod illos rebaptizemus.* — Citation extraite de ses *Controverses contre les anabaptistes*, sans qu'aucune référence précise soit donnée.

14. Baptizatos in pueritia, quia non crediderunt, esse rebaptizandos, cum pervenerint ad ætatem discretionis.

Ceux qui ont reçu le baptême dans leur première enfance, doivent, parce qu'ils n'ont pas cru alors, être rebaptisés quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion.

Erreur des *anabaptistes.*

15. Baptizatos in infantia, cum adolescunt, interrogandos, an ratum habeant baptismum, quod si negant, se habere ratum, dimittendos.

Ceux qui ont été baptisés dès l'enfance, une fois devenus adolescents, doivent être interrogés s'ils ratifient leur baptême. S'ils refusent de le ratifier, il faut les laisser libres.

Érasme : *Mihi videtur non mediocriter conducere, si pueri baptizati cum jam ad pubertatem pervenerint, interrogentur, an ratum habeant, quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo; si intellecta promissione baptismi non approbent quod gestum est per vicarios et patrinos, fortassis expedit illos non cogi, sed illum relinqui suo animo; donec resipiscat, nec ad aliam interim vocari pœnam, nisi ut ab eucharistia reliquisque sacramentis arceatur.*

(Cette opinion, extraite du commentaire sur saint Matthieu, présente, dans le texte original, une nuance appréciable : *Si audita professione non approbent quod gestum est per vicarios*, omnia tentanda sunt, ne quis resiliat a prima fide. *Quod si non potest obtineri, fortasse expediet, etc...* Cf. Du Plessis d'Argentré, *Coll. jud.*, t. II, p. 53.)

16. Remitti peccata post baptismum sola recordatione et fide, quod quis sit baptizatus.

Après le baptême, les péchés sont remis par le seul souvenir et la foi que le pécheur a d'avoir été baptisé.

Aucune indication.

17. Votum baptismi non habere conditionem nisi fidei, et alia omnia vota evacuare.

Le vœu du baptême n'a d'autre condition que la foi et supprime tous les autres vœux.

Aucune indication.

C. SUR LE SACREMENT DE CONFIRMATION

1. Confirmationem non esse sacramentum.

La confirmation n'est pas un sacrement.

LUTHER : *Mirum quod illis in mentem venerit, quod sacramentum confirmationis fecerunt ex impositione manuum. — Capt. babyl., De confirmatione; Werke*, t. VI, p. 549.

2. Confirmationem esse a Patribus institutam et non habere promissionem gratiæ Dei.

La confirmation a été instituée par les Pères et n'a point la promesse de la grâce divine.

CONFESSION D'AUGSBOURG : *Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus; propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus (i. e. baptismo, absolutione, eucharistia) qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiæ.*

En réalité, *Apologia confessionis*, a. 13; *Symb. Bücher*, p. 203.

3. Confirmationem esse otiosam cæremoniam et olim fuisse catechesim, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant.

La confirmation est une cérémonie oiseuse; elle était autrefois une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence exposaient en face de l'Église la raison de leur foi.

MÉLANCHTHON : *Sed nunc ritus confirmationis, quem retinent episcopi, est prorsus otiosa cæremonia. — Loci communes, 3ª ætas, Corp. reformat.*, t. XXI, p. 853.

4. Confirmationis ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis sacerdotem.

Non seulement l'évêque, mais tout prêtre est ministre de la confirmation.

Attribué à BUCER dans le *De reformatione instituenda.*

II. DISCUSSIONS ET RÉSOLUTIONS DES THÉOLOGIENS MINEURS

La discussion des théologiens porte en général sur deux points : qualification à donner aux erreurs; raisons théologiques de cette qualification. Travail ingrat et, en raison des répétitions forcées, de lecture monotone et fastidieuse.

Trente-trois théologiens, réguliers et séculiers, y prirent part. La collaboration fut féconde, puisque, dès le 29 janvier 1547, elle aboutissait à fournir une sélection rationnelle de trois catégories d'articles jugés répréhensibles : ceux qui antérieurement ont été déjà expressément ou équivalemment condamnés et que le concile doit à nouveau

purement et simplement condamner; ceux qui méritent d'être condamnés, mais en ajoutant une explication justifiant la condamnation; enfin, ceux qu'il serait préférable de passer sous silence. Un certain nombre de théologiens estimèrent nécessaire d'ajouter d'autres articles concernant les sacrements, articles qui, d'après eux, méritaient condamnation; ils les énumèrent en quatrième lieu.

A la suite de chaque article condamnable, les théologiens indiquent les autorités doctrinales qui leur paraissent justifier la condamnation. De toute évidence, ces indications, très imparfaites, ne sauraient avoir la prétention de tracer, même de loin, les grandes lignes de l'histoire des doctrines. Elles constituent cependant un document positif de réelle valeur, que nous reproduisons ici, en présentant toutefois les sources indiquées dans un ordre plus rationnel et avec référence aux éditions modernes. Afin de faciliter les recherches, les articles seront numérotés en suivant, de 1 à 35. Le numéro, placé en fin du texte, entre parenthèses, permet de se reporter aux erreurs dénoncées dans la liste précédente.

A. Articles deja condamnés et a condamner de nouveau purement et simplement

a) *Concernant les sacrements en général.*

1. Sacramenta novæ legis non conferre gratiam, etiam non ponentibus obicem (4).

Gal., III, 27.

Conc. de Milève (Carth. XVI), can. 2 (Denz.-Bannw., n. 102; Cavall., n. 843). — IIe conc. d'Orange, can. 25 (Denz.-Bannw., n. 200; Cavall., n. 855). — Innocent III, *Decr.*, l. III, tit. XLII, c. 3, *Majores* (Denz.-Bannw., n. 411; Cavall., n. 1064). — IVe conc. du Latran, c. 1, *De fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1012). — Grégoire IX, contre les cathares, *Decr.*, l. V, tit. VII, c. 15, *Excommunicamus* (Denz.-Bannw., n. 444; Cavall., n. 224). — Conc. de Vienne, *De summa Trinitate et fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 482, 483; Cavall., n. 1068). — Conc. de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 965). — Conc. de Trente, sess. VI, c. 6 et 7 (Denz.-Bannw., n. 798, 799; Cavall., n. 878, 879).

Eusèbe, *Commentaria in Lucam*, *P. G.*, t. XXIV, col. 544, 553, surtout l'explication de la parabole (XIV, 16 sq.), col. 572 sq. — Basile, *De baptismo*, I, c. II, 5-8; *P. G.*, t. XXXI, col. 1533-1540. — Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, homil. IX; *P. G.*, t. LXIII, col. 75, spécialement col. 264, 77-81; *In Gen. homil.*, XXVI (?); *P. G.*, t. LIII, col. 229 sq. — Augustin,

Epist., XCVIII, *ad Bonifacium*, n. 1; *P. L.*, t. XXXIII, col. 359. — Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.*, tr. IV, c. I; *De sacram.*, I, part. I; *P. L.*, t. CLXXVI, col. 117, 318.

2. Sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse, sed solam fidem sacramenti (5).

Conc. de Milève, can. 2. — Conc. d'Orange, can. 25, déjà cités.

Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, homil. IX, déjà citée. — Augustin, caus. I, q. I, c. (54), *Detrahe* (texte tiré de *In Joannis evang.*, hom. LXXX, 3; *P. L.*, t. XXXV, col. 1840).

3. Sacramentis dari tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata (7).

Léon X, bulle *Exsurge*, prop. 10 (Denz.-Bannw., n. 750; Cavall., n. 1236). — Conc. de Trente, sess. VI, c. IX (Denz.-Bannw., n. 802; Cavall., n. 882). — *Grat.*, III[a] pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 34, *Baptismi.*

4. Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, sed quando et ubi visum est Deo (8).

Innocent III, au IV[e] conc. du Latran et conc. de Florence, déjà cités.

5. Malum ministrum non conferre sacramentum (10).

Num., XXIII (histoire de Balaam); I Reg., II, 12 sq. (histoire des fils d'Héli); Matth., XXIII, 2 sq.

Conc. de Rome et de Carthage (sous Corneille vraisemblablement), réponse d'Étienne I[er] sur la validité du baptême conféré par les hérétiques; *P. L.*, t. III, col. 1161, 1169 (Denz.-Bannw., n. 46; Cavall., n. 1029). — Conc. de Constance, sess. VIII, can. 7 (prop. 4 de Wicleff) (Denz.-Bannw., n. 584; Cavall., n. 988). — Cf. Interrogations posées aux wicleffistes, n. 22 (Denz.-Bann., n. 672; Cavall., n. 989).

Anastase II (*Grat.*, dist. XIX, c. 8, *Secundum Ecclesiæ*) (Denz.-Bannw., n. 169; Cavall., n. 992). (Sur l'authenticité et la valeur de cette décrétale, voir Thiel, p. 620, n. 3.) — Nicolas I[er] (caus. XV, q. VIII, c. 5, *Scissitantibus*).

Grégoire de Nazianze, *In Luc.*, x, 16 (?); voir *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 26; *P. G.*, t. XXXVI, col. 395; Augustin, *Enarr. in ps. x*, 4; *P. L.*, t. XXXVI, col. 135; *In Joannis evang.*, hom. LXXX (déjà citée).

6. Omnes christianos cujusve sexus habere parem potestatem in verbo et sacramento ministrando (11).

II Par., XXVI, 16 sq. (le roi Ozias, puni pour avoir usurpé les fonctions sacerdotales); I Cor., XIV, 34 (excluant les femmes du ministère de la parole de Dieu).

IV[e] conc. de Carthage, can. 99. (Lire : *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Hefele-Leclercq, t. II, p. 99 : « Une femme ne doit pas enseigner dans les assemblées des hommes. ») — Conc. de Constance, sess. XV, erreur de Jean Hus (sur la portée exacte de cette attribution, voir *Dict. de théol. cath.*, t. XI, art. *Ordre*, col. 1335-1336). — Conc. de Florence, décret

Pro Armenis, indiquant la « personne du ministre » (Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 960). — Censure de la faculté de Paris contre Luther, *De sacram.*, prop. 3; Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 760.

Grat., dist. XXIII, c. 29, *Mulier*, tiré du concile d'Agde. — C. *Cum ex injunxto* (*Decr.*, l. V, *De hæreticis*, tit. VI, c. 12.), *Sicut* (*Decr.*, l. V, *De hæreticis*, tit. VII, c. 8).

7. Quemvis pastorem habere potestatem formæ sacramentorum prolongandi et alterandi pro arbitrio, atque etiam mutandi (12).

Deut., IV, 2. — Apoc., XXIII (lire : XXII, 18, 19).

Conc. de Nicée, can. 19 (nullité du baptême des paulianistes), Hefele-Leclercq, t. I, p. 615. — Conc. de Florence *(quod si desit forma... non perficitur)*, déjà cité.

Vigile, *Grat.*, caus. II, q. VI, c. 12, *Quis se scit.* — Innocent Ier, *De consecratione*, dist. I, c. *Quis nesciat* (lire : dist. XI; extrait de la lettre à Decentius; *P. L.*, t. XX, col. 551).

8. Sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta (14).

Symbole : *Credo... unum baptisma in remissionem peccatorum.*

Conc. de Trente, sess. VI, c. VII (Denz.-Bannw., n. 799; Cavall., n. 879).

Grégoire, *De consecratione*, dist. III, c. *Multi*, (lire : causa I, q. I, c. 84, *Multi sæcularium.*) — Basile, *De baptismo*, déjà cité. — Augustin, *Enarr. in ps. XXXVII* (?); *P. L.*, t. XXXVI, col. 396 sq.

b) *Concernant le sacrement de baptême*

9. In Ecclesia romana et catholica non esse verum baptismum (1).

Erreur des donatistes et des arméniens, antérieurement condamnée. — Conc. (II et mieux Ier) de Braga, can. 5 (partie disciplinaire, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 776 : obligation de se conformer à la liturgie du baptême, reçue du siège du bienheureux Pierre), texte inséré dans *Grat.*, III^a^ pars, dist. XII, c. 14, *Placuit.* — Innocent Ier, *Epist. ad Decentium* (déjà citée).

(Pseudo-)Ambroise, *De sacramentis*, l. III, c. I; *P. L.*, t. XVI, col. 449.

Cap. *Ad abolendam* (*Decr.*, l. V, *De hæreticis*, tit. VII, c. 9).

10. Baptismum liberum esse nec necessarium ad salutem (2).

Joa., III, 5; Marc., ult. (XVI, 15).

IVe conc. du Latran, cap. *Firmiter, de summa Trinitate et fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1001). — Conc. de Trente, sess. V, c. 4 (Denz.-Bann., n. 791; Cavall., n. 871).

(Pseudo-)Clément, *Epist.*, IV, *Ad Julianum* (Jaffé, n. 13).

11. Baptismum datum ab hæreticis verum non esse et ob hoc iterandum (3).

Corneille (lire : Étienne); Denz.-Bannw., n. 46, 47; Cavall., n. 1029. — Ier conc. de Nicée, can. 19; Hefele-Leclercq, t. I, p. 615. — Ier conc. de Carthage (*sub Grato*, en 349), can. 1; Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien...*, p. 152. — Conc. de Laodicée, can. 7, 8;

Hefele-Leclercq, t. I, p. 999, 1000; Lauchert, p. 73. — Sixième synode, can. 65 (lire : conc. Quinisexte, can. 95); Lauchert, p. 136. — Conc. de Florence, déjà cité.

Augustin, dist. LXII (lire : *Grat.*, III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 28, 29, 32). — Zacharie (lire : *Grat.*, III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 36, *Retulerunt*).

12. Baptismum esse tantum externum signum, ut ovium creta rubea, nec habere partem in justificatione (5).

Conc. de Milève (XVIe de Carthage); (IVe) conc. du Latran; conc. de Vienne; conc. de Florence, déjà cités. — Conc. de Trente, sess. VI, c. 7 (Denz.-Bannw., n. 799; Cavall., n. 879). — Le conc. de Florence parle notamment du « caractère indélébile » du baptême (Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 982); donc, ce n'est pas seulement un signe extérieur.

Ambroise, c. IV (lire : *De mysteriis*, IV, 19; *P. L.*, t. XVI, col. 411). — Augustin, *De catechismo* (lire : *De cataclysmo*), *P. L.*, t. XL, col. 694. — Léon Ier, *Epist.*, LXXVIII (lire : XVI), *P. L.*, t. LIV, col. 695 : on en trouve les textes dans *Grat.*, III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 12, 14.

13. Baptismum iterandum non esse (6).

Heb., VI, 4 sq. — Symbole : *Unum baptisma;* cf. Eph., IV, 5.

Ier conc. de Carthage, can. I (déjà cité). — Conc. de Florence (déjà cité). — Can. 47 des apôtres; Lauchert, p. 7.

Innocent Ier : *Epist.*, XXI, *Ad Martinianum episc.*, *P. L.*, t. XX, col. 519; mais probablement aussi *Epist.*, XXII, *Ad episc. Macedoniæ*, c. V; *P. L.*, t. LVI, col. 505 sq. (Jaffé, 303). — Jérôme, *Dial. cont. luciferianos (pelagianos)* (III, 18), *P. L.*, t. XXIII, col. 588. — Augustin, pas d'indication précise, mais voir *Epist.*, XCVIII, 5; *Serm.*, LXXI, c. XIX, n. 32; CXLVI, n. 2; *P. L.*, t. XXXIII, col. 362; t. XXXVIII, col. 462, 797.

14. Verum baptismum esse fidem credentem, pænitentibus remitti peccata (7).

Conc. de Florence et conc. de Trente, sess. VI (déjà cités).

Augustin, caus. I, q. I, c. (54), *Detrahe*, déjà cité.

15. Baptismo non tolli peccata, sed solam imputationem (8).

Conc. de Milève (XVIe de Carthage), can. 2 (déjà cité). — Conc. de Tribur (895), can. 39, Hefele-Leclercq, t. IV, p. 702 : *in baptismo solvuntur crimina, non tamen legitima conjugia.* — Conc. de Florence (déjà cité). — Conc. de Trente, sess. V, c. 5 (Denz.-Bannw., n. 792; Cavall., n. 871).

16. Præstare omittere baptisma puerorum, quam eos non credentes baptizari (12).

Marc., X, 14. — On invoque la « tradition des apôtres ».

Conc. de Nicée, can. 19 (déjà cité). — IVe conc. du Latran; conc. de Vienne; conc. de Florence, déjà cités. — Conc. de Milève, can. 2,

(déjà cité). — Conc. d'Afrique (Carthage, en 253); Hefele-Leclercq, t. I, p. 1105; cf. Cyprien, *Epist.*, LXIV, 2 (LIX, 2, *P. L.*, t. III, col. 1050). — Conc. de Girone (517), can. 5 : *parvuli, si infirmantur, ipsa nativitatis die baptizentur;* Hefele-Leclercq, t. II, p. 1030. — Conc. de Tolède (IIIe en 589), can. 15 (ou peut-être XIIe en 681, can. 9 *c*); Hefele-Leclercq, t. III, p. 224, 545.

Irénée, *In Valentinum* (lire : Tertullien, *Adv. valentinianos*, *P. L.*, t. II, col. 569 [?]). — Augustin, *Super Gen.* (lire : *De Gen. ad lit.*, l. X, c. XXIII, n. 39; *P. L.*, t. XXXIV, col. 426); *In Joannis evang.*, homil. LXXX, n. 3; *P. L.*, t. XXXV, col. 1840, d'où sont extraits : caus. I, q. I, c. 54, *Detrahe* (déjà cité); III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 3, *Jam vos.* — *De libero arbitrio*, III, c. XXIII, n. 67, *P. L.*, t. XXXII, col. 1304, d'où *De consecratione*, dist. IV, c. 7, *Illud.*

Grat., III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 138, *Parvuli.* — C. *Majores* (*Decr.*, l. III, tit. XLII, c. 3) (Denz.-Bannw., n. 411; Cavall., n. 1064).

17. Parvulos propriam habere fidem, ideo non esse rebaptizandos (13).

IVe conc. de Latran et conc. de Vienne, déjà cités.

Augustin, c. XXIV, *Contra donatistas* (lire : *De baptismo*, IV, c. XXIV, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 75, reproduit dans *Grat.*, III^a^ pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 76, *Nihil (est) aliud.* Les théologiens observent que les enfants baptisés ont la foi infuse leur appartenant en propre : il faut donc faire mention de cette foi, de peur que la formule générale : « les enfants n'ont pas la foi » ne soit comprise en un sens trop exclusif.)

18. Baptizatos in pueritia, quia non crediderunt, esse rebaptizandos, cum pervenerint ad ætatem discretionis (14).

Proposition contraire à la « tradition des apôtres », à la pratique perpétuelle de l'Église catholique et romaine; donc hérétique en vertu du c. 3, *Majores* déjà cité et du conc. de Constance, sess. VIII. — On ne trouve aucun texte explicite du conc. de Constance sur ce sujet. C'est le théologien Jérôme Lombardelli qui invoqua l'autorité du conc. de Constance, lequel, d'après lui, aurait déclaré : *Si quis aliter senserit de sacramentis, quam romana Ecclesia sentiat, hæreticus est.* Mgr Ehses note qu'en condamnant les erreurs de Wicleff, le concile a fait un acte qui équivaut implicitement à une telle déclaration.

19. Baptizatos in infantia, cum adolescunt, interrogandos, an ratum habeant baptismum; quod si negant, se ratum habere, dimittendos (15).

Censure de la faculté de Paris, Du Plessis d'Argentré, t. II, p. 52.

Grat., I^a^ pars, dist. XLV, c. 5, *De judæis :* de même que les juifs, qui ont une fois embrassé la religion chrétienne, peuvent y être retenus de force; de même, les enfants et quiconque a reçu la foi, ne peuvent l'abandonner.

20. Remitti peccata post baptismum sola recordatione et fide, quo quis sit baptizatus (16).

Conc. de Trente, sess. vi, décret *De justificatione*, c. v; et can. 9-14 (Denz.-Bannw., n. 799, 819-824; Cavall., n. 879, 892).

21. Votum baptismi non habere conditionem, nisi fidei et omnia alia vota evacuare (17).

I Cor., vii, 25 sq. (Paul donne aux baptisés le conseil de garder la chasteté).

Conc. de Trente, sess. vi, c. xvi, can. 19 (Denz.-Bannw., n. 809, 829; Cavall., n. 889, 892).

c) *Concernant le sacrement de confirmation*

22. Confirmationem non esse sacramentum (1).

Conc. de Florence (déjà cité). — Conc. de Laodicée, can. 48, Lauchert, p. 77.

(Pseudo-)Melchiade, *Epist. ad episc. Galliæ* (lire : *Hispaniæ*), *P. L.*, t. cxxx, col. 240-241. Texte reproduit dans *Grat.*, IIIa pars, *De consecratione*, dist. V, c. 2, *Spiritus Sanctus;* et c. 3, *De his.* — (Pseudo)-Eusèbe, pape, *Epist.*, iii, *Ad episc. Campaniæ*, *P. L.*, t. vii, col. 1109, reproduit dans le *Grat.*, IIIa pars, *De consecratione*, dist. V, c. 4, *Manus quoque.* — (Pseudo-)Léon le Grand, *Epist.*, lxvi, *Ad episc. germanos* (Jaffé, p. 551). Bien que cette lettre soit inauthentique, elle reflète la doctrine de saint Léon; cf. *Epist.*, clxvii, *Ad Rusticum*, resp. 18, *P. L.*, t. liv, col. 1209 (Jaffé, 554); *Epist.*, clxvi, *Ad Leonem*, *P. L.*, t. liv, col. 1194 (Jaffé, n. 543). — (Pseudo-)Clément, *Ad Julianum* (Jaffé, n. 13) : (*Decr.*, l. I, tit. xv, cap. unic., *De sacra unctione*).

Basile, *De Spiritu Sancto*, c. xxvii, n. 66, *P. G.*, t. xxxii, col. 188.

23. Confirmationem esse a patribus institutam et non habere promissionem gratiæ Dei (2).

Joa., xvi, 8; xv, 26. — Luc., xxiv, 49.

Conc. de Florence (déjà cité). — Conc. d'Arles (lire : d'Orléans (?), Mansi, t. vii, col. 908, d'où *Grat.*, IIIa pars, *De consecratione*, dist. V, c. 6, *Ut jejuni.* — Conc. de Meaux (845), can. 33, Mansi, t. xiv, col. 829; d'où *Grat.*, IIIa pars, *De consecratione*, dist. V, c. 7, *Ut episcopi* (Mgr Ehses renvoie au seul concile de 829; d'Alès cite les deux conciles, *De baptismo et confirmatione*, p. 212). — Conc. de Laodicée, can. 48 (déjà cité). — (Pseudo-)Eusèbe, pape, *Epist.*, *Ad episc. Campaniæ* (déjà citée). — Basile, *De Spiritu Sancto* (déjà cité). — Innocent Ier, *Epist.*, xxv, *Ad Decentium*, iii, 6, *P. L.*, t. xx, col. 555, d'où *De consecratione*, dist. IV, c. 119, *Presbyteris.* — (Pseudo-)Denys, *Eccl. hier.*, c. iv (lire : ii, 4, § iii, 8), *P. G.*, t. iii, col. 424.

24. Confirmationem esse otiosam cæremoniam et olim fuisse catechesim, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant (3).

Conc. de Florence; ainsi que tous les documents qui prouvent que la confirmation est un sacrement.

B. Articles que beaucoup de théologiens estiment ne devoir être condamnés qu'avec explication

a) *Concernant les sacrements en général*

25. Sacramenta Ecclesiæ non esse septem, sed vel plura, vel pauciora, quæ vere sacramenta dici possunt (1).

Remarque : Cet article doit être à coup sûr condamné dans sa première partie. Mais d'aucuns estiment qu'il vaudrait mieux passer sous silence la seconde partie *(vel plura, vel pauciora)* comme on l'a fait à Florence. — D'autres, par contre, pensent qu'il doit être condamné intégralement, invoquant : le IV[e] conc. de Carthage (*Statuta Ecclesiæ antiqua* (?); — le conc. de Constance, sess. xv; — le (pseudo-)Denys, *Hier. cæl.*, c. iv (déjà cité); — c. *Ad abolendum* (*Decr.*, l. V, tit. vii, *De hæreticis*, c. 9); — Augustin, *In Joannis evang.*, tract. CXX, c. ii; *P. L.*, t. xxxv, col. 1953 (Augustin ne parle ici que des sacrements en général. Sur le nombre 7, voir *De Gen. ad lit.*, V, c. v, n. 15; *P. L.*, t. xxxiv, col. 326; — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, pars IX, c. v, vi; *P. L.*, t. clxxvi, col. 326-327; cf. II, part. VI, VII, VIII, XI, XV, XVI.

Quelques théologiens développent les analogies du nombre 7; d'autres recherchent dans l'Écriture les textes relatifs aux sept sacrements.

26. Sacramenta non esse necessaria, et sine eis ac eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam adipisci (2).

Remarque : d'après certains théologiens, cet article n'appelle pas une condamnation absolue. Tout d'abord, chaque sacrement n'est pas nécessaire à chaque personne. Ensuite, il faudrait ajouter : esse necessaria *in Ecclesia.* D'autres opinent qu'une condamnation absolue est souhaitable. Ils invoquent : conc. de Trente, sess. vi (lire : sess. v), can. 4; sess. vi, c. vi, vii, ix; can. 9, 13, 14 (Denz.-Bannw., n. 791, 798, 799, 802; Cavall., n. 871, 878, 879, 882) (mais il n'est question que du baptême et de la pénitence); — conc. de Laodicée, can. 48 (mais il n'est question que du baptême et de l'onction du chrême céleste), Lauchert, p. 77; — le (pseudo-)Clément, *Epist.*, *Ad Julianum* (déjà citée); — Augustin, *Contra Faustum* (?); *(De baptismo) contra donatistas*, IV, c. xxiv, n. 31; *P. L.*, t. xliii, col. 174 (formule générale pour déclarer que ce qui a toujours été observé dans l'Église vient d'une tradition apostolique); — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* (déjà cité).

27. Nullum sacramentum esse alio dignius (3).

Remarque : sous des aspects différents, les sacrements peuvent être plus dignes les uns que les autres : certains théologiens se refusent donc à condamner absolument cet article. — Mais d'autres le jugent faux et erroné, déjà condamné dans le *Grat.*, III[a] pars, *De consecratione*,

dist. IV, c. 99, *Sine pænitentia;* — par Innocent III, *Epist.*, *Cum Martha* (*Decr.*, l. III, tit. XLI, c. 6); — par Melchiade, *Epist. ad episc. Hispaniæ* (déjà citée); — par le (pseudo-)Denys, *Eccl. hier.* (II, § 1 et 3, *P. G.*, t. III, col. 415 sq.).

28. In nullo sacramentorum imprimi characterem, sed rem fictitiam esse (9).

Remarque : L'opinion contradictoire n'étant pour certains qu'une opinion plus probable, ils n'envisageaient pas la possibilité de condamner cet article comme hérétique. D'autres l'estiment hérétique et déjà condamné. Ils rapportent les autorités suivantes :

Eph., I, 13.

Conc. de Florence, décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 982. — Innocent III, (*Decr.*, l. III tit. XLII, *Majores*, c. 3), Denz.-Bannw., 411; Cavall., n. 983.

Innocent I[er], *Epist. ad Decentium Eugub. episc.*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554; — Basile, *De baptismo*, c. II, *P. G.*, t. XXXI, col. 1533. — Jérôme, *In epist. ad Ephes. comment.*, c. IV, ℣. 30, *P. L.*, t. XXVI, col. 546. — (Pseudo-) Denys, *Eccl. hier.*, II, § 4, *P. G.*, t. III, col. 420. — Augustin, *Ad* (lire : *contra*) *Cresconium*, I, c. XXX, 35; *P. L.*, t. XLIII, col. 464; *De baptismo contra donatistas*, V, 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 179. — Innocent III, *De mysterio altaris*.

29. Intentionem ministrorum non requiri nihilque agere in sacramentis (13).

Remarque : Il faudrait préciser que l'intention strictement requise n'est que l'intention de faire ce que fait l'Église. Mais certains estiment que l'article est déjà absolument condamnable et a déjà été condamné : conc. de Florence; — *Grat.*, III[a] pars, *De consecratione*, dist. II, c. 11, *Relatum* [1]; — et par le fait rapporté par Rufin, *H. E.*, l. X (lire : l. I, c. XIV) : un enfant aurait baptisé un autre enfant, et ce baptême aurait été jugé valable; *P. L.*, t. XXI, col. 487.

b) *Concernant le baptême*

30. Baptismum esse pænitentiam (4).

Remarque : D'une certaine façon, le baptême peut être appelé « pénitence ». Ainsi l'appellent Épiphane, *Adv. hær.*, II, 59; *P. G.*, t. XLI, col. 1022, et Tertullien, *De baptismo*, 20; *De pænitentia*, 6; *P. L.*, t. I, col. 1332, 1349. (Voir aussi conc. de Trente, sess. XIV, *De sacramento*

1. On ne voit pas trop le rapport de ce texte avec la question présente. Ce texte, extrait du XII[e] concile de Tolède (681), déclare que chaque fois que le prêtre offre le saint sacrifice, il participe aussi à la grâce de la communion, contrairement à ce que pensaient des prêtres espagnols qui, célébrant plusieurs fois par jour, n'entendaient communier qu'à la dernière messe.

pænitentiæ, c. II, can. 2; (Denz.-Bannw., n. 895, 912; Cavall., n. 1190, 1201.) Aussi conviendrait-il de condamner l'article sous une forme plus précise : *baptismum esse sacramentum pænitentiæ.*

Mais d'autres théologiens le condamnent tel quel, s'appuyant sur : conc. de Florence, déjà cité, Augustin, *De baptismo contra donastistas*, IV, XXIV, XXVI; *P. L.*, t. XLIII, col. 175, 176. — C. *Ad abolendum, de hæreticis* (déjà cité). — D'ailleurs la pénitence se réitère, non le baptême.

31. Ritus alios in baptismo adhiberi solitos liberos esse, hoc est sine peccato omitti posse et solam immersionem esse necessariam (11).

Remarque : Certains théologiens opinent qu'il faut ici spécifier qu'il s'agit des rites substantiels; bien plus, ajoutent-ils, des rites substantiels ont parfois subi des modifications. Aux Actes des apôtres (VIII, 17-18), il est fait mention de la seule imposition des mains pour la confirmation : on n'y parle pas de l'onction usitée aujourd'hui. L'imposition de la main a donc fait place à l'onction avec le pouce. (Voir le *votum* du frère mineur Jean Carvajal, *Conc. Trid.*, t. v, p. 858.) L'expression *signo crucis* n'était pas employée; les apôtres n'ont pas parlé du « chrême du salut ».

c) *Concernant la confirmation*

32. Confirmationis ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis sacerdotem (4).

Remarque : Cet article, disent les uns, ne devrait être condamné qu'avec restriction. Car, en cas de nécessité, le Ier concile de Tolède (en 400) concède au simple prêtre le droit de confirmer (Mansi, *Concil.*, t. III, 1002). — Voir aussi : Grégoire, *Epist.*, IV, c. XXXVI, *Januario episc.*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. *Grat.*, Ia pars, dist. XCV, c. 1, *Pervenit;* — conc. de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 697; Cavall., n. 1080); — (Pseudo-)Melchiade, *Epist. ad episc. Hispaniæ* déjà citée. — On cite également l'autorité des théologiens : Alexandre de Hales, Turrecremata, Grégoire (de Rimini), Panormitanus (Nicolas de' Tudeschis), etc. — Les partisans de ce point de vue demandent qu'on s'en tienne à la simple formule de Florence : « L'évêque est le ministre *ordinaire.* »

Mais d'autres théologiens demandent une condamnation pure et simple, parce que le simple prêtre, délégué pour administrer la confirmation, le fait en vertu, non de son pouvoir, mais du pouvoir qui lui est délégué. Ils se réfèrent à Jérôme, *Dial. cont. luciferanos*, n. 9 et *Epist. ad Evagrium* (lire : *Epist.*, CXLVI, *Ad Evangelum*, n. 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 164; t. XXII, col. 1192). — Innocent Ier, *Epist.*, *Ad Decentium Eugubinum episc.*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554 (Denz.-Bannw., n. 98; Cavall., n. 1072). — Bède, *Expositio in Act. apost.*, c. VIII, ℣. 17-18; *P. L.*, t. XCII, col. 961. — (Pseudo-)Eusèbe, pape, *Epist.*, *Ad episc.*

Campaniæ reproduite dans le *Grat.*, IIIª pars, *De consecratione*, dist. V, c. 4, *Manus quoque*.

C. Articles que les théologiens estiment ne devoir pas être condamnés, mais passés sous silence.

33. Statim post lapsum Adæ fuisse a Deo sacramenta instituta in quibus gratia daretur (*Sacrements en général :* 6).

Remarque : Certains théologiens estiment que cet article ne saurait être condamné sans explication, en raison des multiples opinions des théologiens scolastiques à ce sujet et parce qu'aussitôt après la chute d'Adam, le mariage a été sacrement *(sic)*[1]. Puisque la maladie a toujours existé, on ne peut dire que Dieu n'y a pas toujours apporté le remède : à Noé fut donné l'arc-en-ciel; à Abraham, la circoncision; à Moïse, la verge. Il faudrait donc mieux passer l'article sous silence.

D'autres estiment néanmoins qu'on pourrait condamner cet article, en raison de la doctrine professée par le Maître des Sentences et les autres Docteurs. La grâce, affirment-ils, ne saurait être dispensée avant la venue de Celui qui la donne; les sacrements ont tous été institués par le Christ et le concile de Florence s'est déjà prononcé à ce sujet.

34. Eamdem esse vim baptismi Christi et Joannis (*Baptême :* 9).

Remarque : Plusieurs théologiens voudraient passer sous silence cet article et, en un certain sens, ne pas le condamner, en raison de la multiplicité des opinions à ce sujet, ainsi que de Luc, III, 3, le baptême de Jean étant prêché *in remissionem peccatorum* comme celui du Christ.

D'autres estiment qu'il doit être condamné absolument. Ils s'appuient sur Joa., I, 25 sq.; Act., XIX, 3-5 et Matth., III, 11. Si le baptême de Jean avait la même vertu que celui de Jésus, il n'aurait pas été nécessaire de rebaptiser ceux que Jean avait baptisés. — Ils apportent aussi les autorités suivantes : Augustin, *De baptismo contra donatistas*, V, x, n. 12; *In Joannis evangelium*, tract. V, n. 18; *De unico baptismo contra Petilianum*, c. x; *P. L.*, t. XLIII, col. 193; t. XXXV, col. 1424; t. XLIII, col. 604; *Enchiridion*, c. XLIX, reproduit dans *Grat.*, IIIª pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 135, *Non regenerabuntur;* cf.

1. Ce fut en effet l'opinion de quelques théologiens anciens, interprétant à la lettre le *sacramentum magnum* de saint Paul (Eph., v, 31-32). On peut citer, au Moyen Age, Alexandre de Hales et Durand de Saint-Pourçain; vers l'époque du concile, Catharin, Pierre Soto, Maldonat. On trouve beaucoup d'hésitations parmi les théologiens mineurs, franciscains, dominicains, carmes et même jésuites. Le mariage était dans l'état d'innocence et sous la loi mosaïque un sacrement moins parfait que le Christ aurait élevé à une perfection plus grande. De toute façon, la théologie catholique admet que Dieu a institué des sacrements après la chute; ce qui fait difficulté ici, c'est l'incise : *in quibus gratia daretur*.

c. 39, *Aliud.* — Ambroise, *Expositio evang. sec. Lucam*, II, 83; *P. L.*, t. XV, col. 583.

35. Baptismum Christi non evacuasse baptismum Joannis, sed ei addidisse promissionem (*id.*, 10).

Remarque : Les uns disent que cet article doit être condamné pour les mêmes raisons que l'article précédent et qu'on en trouve déjà la condamnation dans Basile, *De baptismo*, l. I, c. II; *P. G.*, t. XXXI, col. 1528.

Mais la plupart estiment qu'il doit être passé sous silence parce qu'il représente une opinion probable et que Jean lui-même atteste l'origine divine de son baptême, Joa., I, 33, et que le Christ a voulu être baptisé lui-même de ce baptême. — De plus, dans le baptême du Christ, comme dans celui de Jean, l'eau est requise; donc, « le baptême du Christ n'a pas complètement annulé celui de Jean, mais lui a ajouté l'Esprit-Saint ».

D. Articles que les théologiens voudraient voir condamner, en plus de ceux qui leur furent proposés.

a) *Des sacrements en général*

1. Omnia sacramenta non esse a Christo instituta.

Tous les sacrements n'ont pas été institués par le Christ.

2. Sacramenta esse tantum signa et notas nostræ professionis seu etiam allegorias bonorum operum.

Les sacrements sont seulement les signes et les marques de notre profession de foi ou encore les symboles de nos bonnes œuvres.

3. Non esse sacramentum, nisi habeatur in Scripturis.

Il n'existe pas de sacrements, dont ne fasse mention l'Écriture.

b) *Du baptême*

1. Pueros in uteris maternis per invocationem Trinitatis et benedictionem salvari.

Encore dans le sein de leur mère, les enfants peuvent être sauvés par l'invocation de la Trinité et la bénédiction.

2. Negantes fidem christianam apud infideles, cum revertuntur ad propria, rebaptizandos esse.

Ceux qui ont renié la foi chrétienne chez les infidèles doivent être rebaptisés s'ils réintègrent leur propre religion.

3. Neminem baptizandum nisi in mortis articulo.

Personne ne doit être baptisé, si ce n'est à l'article de la mort.

4. Aquam non esse de necessitate baptismi, sed solam assistentiam Spiritus Sancti.

L'eau n'est pas nécessaire pour le baptême; il suffit de l'assistance de l'Esprit-Saint.

5. Neminem baptizandum nisi ea ætate qua Christus baptizatus est.

Personne ne doit être baptisé qu'à l'âge où le Christ a été baptisé.

6. Baptismum non esse nisi signum afflictionum, quod oporteat Christianos subire fluctus, et pericula omnis generis perferre.

Le baptême n'est que le signe des afflictions, marquant que les chrétiens doivent subir les épreuves et supporter les dangers de tout genre.

7. Morte corporali baptismo satisfieri et eam esse ejus proprium significatum.

On satisfait à la loi du baptême par la mort corporelle, et cette mort est même ce qu'il signifie proprement.

8. Baptismum omnia peccata, quæ post ejus susceptionem perpetrantur, venialia facere.

Le baptême rend véniels tous les péchés commis après sa réception.

9. Fœdus inter Deum et baptizatum in baptismo initum non implicare divinæ legis observantiam.

L'alliance qu'établit le baptême entre Dieu et le baptisé n'implique pas l'observation de la loi divine.

10. Filios Israel in transitu maris rubri non figurativo, sed vero fuisse baptismate baptizatos, sicut et Noe, cum veheretur in arca.

Les enfants d'Israël au passage de la mer Rouge, tout comme Noé transporté dans l'arche, ont été baptisés d'un baptême non figuré mais véritable.

11. Fomitem retardare baptizatos ab ingressu cœli.

Le foyer (de la concupiscence) retarde l'entrée des baptisés au ciel.

c) *De la confirmation*

1. Qui dicunt oleum chrismatis esse oleum salutis, Christum negant.

Ceux qui disent que l'huile du saint chrême est l'huile du salut renient le Christ.

2. Spiritui Sancto sunt injurii qui confirmationis oleo ullam tribuunt virtutem, quia perinde est, ac si quis diceret, omne oleum virtutem esse Spiritus Sancti.

C'est faire injure à l'Esprit-Saint que d'attribuer quelque vertu à l'huile de la confirmation : c'est, en effet, comme si on affirmait que toute huile est la vertu de l'Esprit-Saint.

Ces articles furent remis, avec les jugements des théologiens, aux Pères du concile, le même jour, 29 janvier.

III. LES OBSERVATIONS DES PÈRES

La discussion des articles par les Pères commença le 8 février suivant. Elle n'apporta guère de lumières nouvelles : les plus savants parmi les évêques s'efforcèrent d'aligner quelques textes nouveaux empruntés à l'Écriture, aux Pères ou au Décret. Mais la moisson est assez maigre. Soixante prélats prirent la parole; mais il convient de

signaler plus particulièrement les interventions de Martelli, évêque de Fiesole (10 février), de Seripandi (19 février) et du général des carmes (21 février).

Les remarques des Pères furent consignées en un document qui reprend certains des articles proposés par les théologiens. L'ordre est souvent indiqué d'une manière défectueuse, même une fois ou l'autre dans l'édition de Mgr Ehses. C'est pour reconstituer des références exactes qu'on a numéroté ci-dessus les articles de 1 à 35 [1].

I. Articles appartenant à la première classe, que les théologiens proposent pour une *condamnation absolue*.

a) Sur les sacrements en général. — 2. Sur cet article, certains Pères voudraient en voir la rédaction ainsi modifiée : *per sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum datam fuisse, sed per solam fidem sacramenti.*

3. Ne pas condamner cet article absolument : celui qui reçoit un sacrement doit croire qu'il obtiendra par lui la rémission de ses péchés, ce qui est vrai notamment du baptême et de la pénitence.

4. Supprimer la fin : *sed quando et ubi visum est Deo.*

5. Quelques Pères demandent une correction : *ministrum qui est in peccato mortali, non conferre sacramenta.* De plus, d'autres remarquent qu'on ne peut condamner cet article sans apporter quelque précision : si le ministre mauvais administre le sacrement d'une façon correcte, il ne nuit pas à sa validité; il en serait autrement s'il l'administrait mal.

6. On demande la suppression du mot *parem*, pour ne pas laisser croire que tous les chrétiens ont un pouvoir réel, quoique inégal à celui des prêtres pour administrer les sacrements.

b) Sur le baptême. — 11. Sur le baptême conféré par les hérétiques, certains demandent une précision : pour que le baptême soit valide, il faut, en effet, qu'il soit conféré selon le rite catholique; sinon il serait sans valeur.

30. On propose la rédaction suivante : *sacramentum pœnitentiæ tolli per baptismum* [2].

17. Certains voudraient qu'on ordonnât ainsi cet article : *Parvulos ante baptismum propriam habere fidem (ideo eos baptizare et rebaptizare).*

20. Au lieu de : *Quod quis sit baptizatus*, mettre : *se esse baptizatum.*

1. Se reporter à la liste, page 175 sq.

2. Cet article est placé à cet endroit des Actes parmi ceux de la première classe.

21. La dernière partie de cet article appellerait, d'après certains, une précision; car, s'il est vrai de dire que l'entrée en religion fait tomber tous les autres vœux, à plus forte raison, chez les adultes, le baptême aura cet effet.

II. Articles appartenant à la seconde classe, que les théologiens proposent pour une *condamnation avec explications.*

a) Sur les sacrements en général. — 25. Certains pensent que le concile de Florence, en déterminant qu'il y a sept sacrements, a déjà enseigné qu'ils ne sont ni plus ni moins.

26. *Sacramenta non esse necessaria.* On pourrait peut-être ajouter : *ad salutem hominum.*

28. Certains opinent qu'il conviendrait d'ajouter que le caractère est imprimé dans trois sacrements : baptême, confirmation et ordre.

29. Sur l'intention du ministre, certains acceptent que l'article, tel qu'il est, soit condamné; d'autres préfèrent une autre rédaction : *nullam intentionem ministrorum esse necessariam*, à condition de supprimer les derniers mots : *nihilque agere in sacramentis.* En réalité, l'intention n'agit pas dans le sacrement.

b) Sur le baptême. — 30. L'identification du baptême et de la pénitence devrait être condamnée dans le sens que lui donnent les hérétiques, qui ne disent pas que le baptême *est le sacrement* de pénitence. On pourrait condamner des propositions rédigées ainsi : *Baptismum et pænitentiæ sacramentum esse unum sacramentum;* ou bien encore : *Sacramentum baptismi et pænitentiæ non differe inter se.*

31. Un certain nombre de Pères demandent qu'on déclare quels sont les rites substantiels. D'autres voudraient supprimer l'incise : *et solam immersionem esse necessariam.* D'autres demandent que le texte soit ainsi complété : *liberos esse et sine contemptu omitti posse.* D'autres enfin proposent de compléter la désignation des rites : *ritus per sacerdotes adhiberi solitos.*

c) Sur la confirmation. — 32. L'article affirmant que l'évêque n'est pas le seul ministre de ce sacrement devrait être purement et simplement condamné, puisqu'il est déjà réprouvé par *Grat.*, III^a pars, *De consecratione*, dist. V, c. 4, *Manus quoque*, et par le cap. unic., *De sacra unctione* (*Decr.*, l. I, tit. xv), ainsi que par le concile d'Orléans[1]. Il faudrait néanmoins supprimer *quemvis sacerdotem*, pour qu'on ne puisse songer qu'un prêtre puisse être ministre de ce sacrement.

1. Mgr Ehses écrit : *de hoc concilio non bene liquet* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 857, note 5).

III. Articles appartenant à la troisième classe, que les théologiens proposent de *passer sous silence.*

33. Tous demandent que cet article soit condamné, puisqu'il fut condamné par le concile de Florence.

34. A condamner purement et simplement : mais, au lieu de *esse*, mettre : *fuisse.*

35. Même condamnation pour cet article.

A la fin des condamnations, certains voudraient ajouter ces mots ou d'autres analogues : *Damnat præterea sacrosancta synodus omnes alios articulos, si qui alii ab hæreticis circa prædicta sacramenta asseruntur*, etc.

IV. Articles appartenant à la quatrième classe (ajoutés par les théologiens).

a) Sur les sacrements en général. — Les trois premiers articles pourraient être omis. Le second a déjà été réprouvé dans la condamnation de l'art. 1 : *Sacramenta non conferre gratiam;* ou encore, selon d'autres, dans la condamnation de l'article 13 : *baptismum iterandum esse.* Quant au troisième, on estime qu'il vaut mieux l'omettre, car sa condamnation insinuerait que nous avons quelque sacrement dont l'Écriture ne parle pas, alors qu'en réalité, il n'existe aucun sacrement dont l'Écriture ne fasse mention, au moins d'une manière implicite.

En fait, le premier article fut conservé. Voir canon 1.

b) Sur le baptême. — 1. Certains voudraient que cet article fût condamné sous une forme nouvelle : *Qui certo credunt salvari, et eamdem vim habere illam observationem, quam baptismus habet.* Ou bien qu'on y ajoute : *omnes pueros*, etc... *certo salvari perinde ac si renati essent.*

Cet article visait l'opinion de Cajétan, qui, dans ses commentaires sur la *Somme théologique*, III^{a}, q. LXVIII, a. 11, déclare au sujet des enfants encore dans le sein de leur mère, qu' « ils peuvent être sauvés... par le sacrement de baptême reçu non réellement, mais par le désir des parents, avec une certaine bénédiction de l'enfant ou son offrande faite à Dieu, avec l'invocation de la Trinité ».

Dans son votum du 15 février, Ambroise Catharin avait demandé la condamnation pure et simple de Cajétan : *damnetur omnino, quia est novus ritus, qui non potest condi a persona privata, ut fuit cardinalis Cajetanus, qui hoc asserit, sed ad Ecclesiam pertinet* (*Conc. Trid.*, t. V, p. 933). Seripandi prit la défense du cardinal dominicain. Voici son plaidoyer :

Non dicam longius pro defensione doctrinæ Thomæ cardinalis Cajetani in hac parte; tangam tantum quædam propter quæ mihi videtur articulum hunc non esse damnandum.

Primo, quia sequeretur, quod fides sola veterum fuisset majoris virtutis apud veteres quam apud nos, cum dicat Gregorius (*Moralia*, IV, c. II; reproduit dans *Grat.*, III[a] pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 5, *Quod aqua*) : « Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides. »

Præterea sequeretur, quod remedium unicum ad salutem non fuisset a Deo præceptum sub ratione possibilis, si baptismo exsistente impossibili, in re non juvaret parvulum baptismus in voto parentum cum oblatione parvuli Deo, signo crucis muniti, in nomine Patris, etc., quod remedium ut possibile redderemus, diximus, posse dari in casu necessitatis a diacono, a laïco, a femina.

Præterea sequeretur, quod divina virtus, quæ apud veteres non erat alligata sacramentis, cum sola fides parentum juvabat parvulos, post adventum Christi et revelatam virtutem ipsius fidei sese sacramentis alligaverit.

Præterea esset aliquis status hominis naturalis, id est, status in utero, in quo mori potest sine aliquo remedio salutis.

Denique Thomæ ipsius cardinalis conclusionem, quam sub correctione ponit, considerandum propono, cujus hæc sunt verba : Caute et irreprehensibiliter ageretur, si periclitantibus in utero pueris ob maternam ægritudinem vel partus difficultatem benedictio in nomine Trinitatis daretur et causæ discussio deinde divino reservaretur tribunali. Quis scit, si divina misericordia hujusmodi baptismum in voto parentum acceptet? Ubi nulla incuria, sed sola impossibilitas executionem sacramenti excludit. (*Conc. Trid.*, t. v, p. 966.)

Deux jours auparavant (17 février), le Maître général des dominicains avait rappelé, pour excuser Cajétan, les raisons plausibles qu'on pouvait invoquer en faveur de son opinion, le caractère exceptionnel du remède proposé et la note dubitative dont est revêtue l'assertion. On sait que le concile épargna Cajétan.

2. *Aquam non esse necessariam.* — Certains Pères demandaient une explication à la condamnation de cet article, puisqu'il peut y avoir un baptême (de désir ou de sang) sans baptême d'eau.

6. Certains se prononcent pour la suppression de cet article, puisque le baptême nous enseigne vraiment à porter notre croix, bien qu'il ne nous soit pas donné uniquement pour cela.

7. A ne pas condamner; mais qu'on ajoute : *morte corporali propter Christum suscepta.*

9. Remplacer *implicare* par *includere*, et ajouter : *si baptizatus supervixerit.*

c) *Sur la confirmation.* — Les deux articles sont à omettre[1].

II. — Les canons.

3 mars 1547, *Conc. Trid.*, t. v, p. 994-997.

Dès le 20 février, l'opinion des Pères avait paru suffisamment nette pour que Massarelli s'occupât, avec Ambroise Storck (Pelargus), Seripandi et Bertano, de la préparation du décret. Plusieurs Pères et notamment le cardinal de Sainte-Croix, auraient désiré qu'on se contentât, comme au concile de Constance, de proscrire les erreurs. L'avis contraire, soutenu par de Prat, évêque de Clermont, et nombre d'autres prévalut : on rédigerait des canons comme pour la justification. Mais le vœu en faveur de chapitres doctrinaux (comme dans la session sur la justification) fut repoussé (cf. *Conc. Trid.*, t. v, p. 620). La rédaction des canons fut distribuée le 27 février et, dans la congrégation générale du 28, Cervino expliqua pour quelles raisons on avait adopté cette présentation et aussi pourquoi certaines propositions dont on avait demandé la condamnation avaient été écartées. On avait retenu seulement les principales erreurs, les autres devant être réprouvées en bloc dans la condamnation des livres hérétiques.

Ordinairement, les modifications apportées au projet furent minimes. Pour faciliter le travail de comparaison, nous reproduirons tout d'abord le texte du projet lorsqu'il présentera quelque différence; ensuite, le texte définitivement adopté avec sa traduction. Les mots en italiques attireront l'attention du lecteur sur les modifications intervenues.

(Le texte du projet, *Conc. Trid.*, t. v, p. 984-987).

Comme dans le décret sur la justification, le document débute par un préambule. Ce préambule n'a pas d'importance dogmatique :

Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinæ, quæ in præcedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est, de sanc-

Pour achever de donner les derniers éclaircissements à la doctrine de la justification, qui a été déclarée dans la précédente session, du consentement unanime de tous les

1. Nous avons reproduit ici le résumé des *censuræ Patrum super articulis de sacramentis in genere, de baptismo et de confirmatione* (*Conc. Trid.*, t. v, col. 971-972).

tissimis Ecclesiæ sacramentis agere, per quæ omnis vera justitia vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur.

Pères, il a été jugé à propos de traiter des très saints sacrements de l'Église, par lesquels toute vraie justice ou prend son commencement ou s'augmente déjà commencée, ou se répare quand elle est perdue.

Propterea sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea iisdem apostolicæ Sedis legatis, ad errores eliminandos, et exstirpandas hæreses, quæ circa ipsa sanctissima sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a Patribus nostris hæresibus suscitatæ, tum etiam de novo adinventæ sunt, quæ catholicæ Ecclesiæ puritati et animarum saluti magnopere officiunt : sanctarum Scripturarum doctrinæ, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et Patrum consensui inhærendo, hos præsentes canones statuendos et decernendos censuit, reliquos, qui supersunt ad cœpti operis perfectionem, deinceps (divino Spiritu adjuvante) editura.

Dans ce dessein, pour bannir les erreurs et extirper les hérésies qui ont paru de nos jours, au sujet des sacrements, en partie réveillées et recueillies des anciennes hérésies, autrefois déjà condamnées par nos Pères; en partie aussi inventées de nouveau, au grand préjudice de la pureté de l'Église catholique et du salut des âmes : le saint concile de Trente, œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les mêmes légats du Siège apostolique y présidant; s'attachant toujours invariablement à la doctrine des saintes Écritures, aux traditions des apôtres, au sentiment unanime des autres conciles et des Pères; a trouvé bon de prononcer et de déclarer les canons suivants, en attendant qu'avec le secours du Saint-Esprit, il publie encore dans la suite les autres qui restent encore pour la perfection de l'ouvrage commencé.

I. Canons sur les sacrements en général

Pour saisir la portée exacte des décisions dogmatiques du concile de Trente sur les sacrements en général, il serait utile de retracer les grandes lignes de la théologie sacramentaire avant le concile. Dans ses articles : *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*[1], le P. Cavallera a indiqué les quatre points qui doivent d'abord retenir

1. *Bull. de littérature ecclésiastique* de Toulouse : 1914, p. 361-377, 401-423; 1915-1916, p. 17-33, 66-88; 1918, p. 161-181.

l'attention du théologien : 1) Le mot *sacramentum;* 2) La notion de sacrement; 3) Le septénaire; 4) L'institution des sacrements par Jésus-Christ. De notre exposé, qui veut être strictement un commentaire des textes de Trente, on n'attendra pas que nous reprenions, même en raccourci, les sujets dont l'histoire importe cependant à l'intelligence des décisions tridentines. Nous reproduisons simplement les conclusions que leur donne le P. Cavallera, conclusions qui demeurent encore en leur pleine valeur, nonobstant les travaux qui sont parus depuis 1915 touchant la matière sacramentaire [1].

1) « L'histoire du mot *sacramentum* donne la clé de l'histoire même de la théorie sacramentaire et explique aisément ce qui, au premier abord, paraîtrait à quelques-uns déconcertant et presque incroyable : en fait, il faut attendre jusqu'au XIIe siècle pour rencontrer les premières spéculations réfléchies où l'on puisse voir une ébauche consciente du *Traité des sacrements en général*, une coordination méthodique des éléments qui se présentaient épars et insuffisamment travaillés dans l'œuvre théologique des écrivains antérieurs. Alors seulement se dégagent les lignes maîtresses de l'édifice, se posent nettement les questions fondamentales, s'élucident peu à peu et non sans de multiples difficultés, des incertitudes, des tâtonnements considérables, les notions sur lesquelles repose toute la spéculation sacramentaire : définition, nombre, institution, ministre, matière, forme, etc. On discutait jusqu'alors des problèmes concrets posés par tel ou tel des rites fondamentaux et impliquant, sans que cela fût toujours perçu, une solution générale applicable à tous les cas semblables qu'il aurait fallu soigneusement énumérer : telle la controverse sur le baptême des hérétiques ou sur les réordinations. Maintenant on aborde directement l'étude abstraite de ces rites en ce qu'ils ont de commun entre eux et de spécifique par rapport aux autres cérémonies et parties du culte chrétien. A la lumière des enseignements traditionnels et des données philosophiques unanimement admises par la scolastique aristotélicienne, on construit et on organise définitivement le *Traité des sacrements en général*. Ce sera l'œuvre propre de la théologie, de la fin du XIIe siècle jusqu'au concile de Trente qui consacrera l'essentiel des résultats obtenus dans ce travail de systématisation des données primitives de la révélation. Tel est l'état de choses qu'il ne faut point perdre de vue. Le mot *sacramentum* attendit jusque vers le milieu

1. Voir en particulier *Pour servir à l'histoire du mot Sacramentum*, par le P. de Ghellinck, etc..., Paris, 1928.

du XIIe siècle pour être définitivement spécialisé; c'est seulement par suite à cette époque que l'histoire montre la première apparition des grandes thèses doctrinales appuyées sur cette notion. C'est alors seulement qu'elles furent explicitement reconnues et professées. » (1914, p. 371-372.)

2) « On ne saurait exagérer la part qui revient à saint Augustin dans l'élaboration de la notion de sacrement... *Symbolisme et efficacité* du signe extérieur par rapport aux réalités invisibles, saint Augustin ne se lasse pas de les mettre en lumière. Seulement la classification des signes auxquels il applique le terme de *sacramenta* n'est pas assez rigoureuse...

La plus classique définition du sacrement, alléguée sous le nom de saint Augustin, par Bérenger, au *De sacra Cena : Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma*... Abélard se contente de substituer *signum* à *forma* dans le texte de Bérenger. Hugues de Saint-Victor... se livre à une étude critique de la question et, après avoir expliqué pourquoi la définition reçue *sacræ rei signum* lui paraît insuffisante, il construit, fidèle au rythme ternaire qui lui est familier, une synthèse complète : *corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam* (*De sacramentis*, I, part. IX). Cette définition... mettait en relief plusieurs éléments : le symbolisme, l'institution, l'efficacité spirituelle du sacrement; elle insistait à tort sur la matérialité de l'objet et risquait par là même d'entraîner sur une voie dangereuse. Elle avait en outre le défaut d'être trop longue. Aussi Pierre Lombard revient-il à la définition de Bérenger, telle que la complète déjà la *Summa sententiarum : signum gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat*, écrit Pierre Lombard... Le gain consistait surtout à introduire dans la définition même, à côté de la notion de signe, celle de l'efficacité.

... Saint Thomas, dans le commentaire sur les Sentences, approuve la définition de Pierre Lombard et traite assez longuement de l'efficacité comme entrant dans la notion de sacrement, quoique celle-ci ne soit qu'analogiquement commune aux sacrements des deux Testaments. Dans la *Somme*, il ne retient plus comme appartenant à cette notion essentielle que l'idée de signe et adopte une définition qui, amphibologique par elle-même, est éclairée par une réponse : *ut scilicet proprie dicatur sacramentum quod est signum rei in quantum est sanctificans homines*. C'est la *res* qui sanctifie et non le *signum*...

Scot... *Signum sensibile gratiam Dei vel ejus effectum gratuitum ex institutione divina efficaciter signans ordinatum ad salutem hominis viatoris...*

Durand met en relief l'idée d'efficacité; le sacrement est *aliquid corporale vel sensibile extrinsecus homini appositum ad effectum sanctificationis.* Toutefois comme saint Thomas, il insiste sur la notion de signe, l'efficacité restant une propriété exclusive des sacrements de la loi nouvelle...

Avec Occam, Pierre d'Ailly, Carthagène, l'école nominaliste rejette la qualité de sensible requise unanimement jusqu'alors pour le symbole. Dieu peut, selon elle, instituer un signe spirituel efficace, par exemple la médiation. La vraie définition du sacrement sera : *signum significans efficaciter effectum Dei gratuitum.* Elle adopte en effet sur ce dernier point l'expression scotiste, substituée à *gratia*, afin d'y inclure l'eucharistie...

Malgré ces divergences et ces questions de détail l'accord était absolu pour faire entrer dans la définition spécifique des sacrements de la nouvelle Loi l'idée de *signe efficace.* On comprend dès lors que le concile de Trente, fidèle à son principe, n'ait point donné une définition générale des sacrements et se soit contenté de l'affirmation : *vere et proprie sacramentum.* » (*Bull. eccl. de Toulouse*, 1914, p. 372-377.)

3) « La question du septénaire est intimement liée aux deux précédentes : tant que le mot *sacramentum* n'était point devenu technique et réservé à certains rites, tant que sa définition n'était pas formulée ou élucidée, il n'était point possible d'exprimer d'une manière uniforme et absolue une numération acceptée par tous. Ici aussi, sous peine de graves erreurs historiques ou dogmatiques, il importe de distinguer la doctrine de son expression, l'état implicite et la profession explicite.

Dans la première phase qui s'étend jusqu'au XIIe siècle, on ne trouvera point l'énoncé formel du septénaire, pour les raisons indiquées plus haut...

La seconde période va du XIIe siècle au concile de Trente. Elle comprend deux étapes : la première s'étend jusque vers le milieu du XIIIe siècle. On y relève les premières affirmations nettes du septénaire, concurremment avec d'autres énumérations trop courtes ou trop longues, héritées des siècles précédents... La seconde étape, du XIIIe siècle au concile de Trente, est celle de la paisible possession dans l'affirmation unanime du septénaire. Elle intéresse surtout par les essais de justification rationnelle alors tentés. On ne prouve guère le

dogme par voie de tradition ..; on en démontre uniquement les convenances avec une telle apparence de rigueur qu'il est parfois difficile d'échapper à l'impression que ces raisons n'impliquent pas seulement une idée de convenance, laissant au Christ toute latitude dans l'institution, mais une vraie nécessité à laquelle l'essence des choses le soumettait...

Pendant la même période, un certain nombre de documents ecclésiastiques se font l'écho de la même doctrine sur le septénaire. La plupart des hérétiques d'alors... le nient plus ou moins directement et sont en cela précurseurs de Luther. Les définitions portées contre eux se font de plus en plus précises [1]; ... Tous ces arguments — arguments de tradition, arguments de convenance — sont repris au concile de Trente; d'autres viennent les renforcer selon le vœu des légats. On cite des textes scripturaires, patristiques, canoniques, on insiste sur la coutume de l'Église et la force de la tradition : rien de plus facile que de tirer des votes émis sur ce sujet une démonstration très nourrie du septénaire.

On préludait ainsi au changement considérable qui allait se produire dans l'attitude des théologiens... En présence des arguments d'ordre historique mis en avant par les réformateurs pour justifier leurs négations du septénaire, les arguments de convenance restaient sans grande force. Ils passèrent au second plan. Chez Bellarmin et Grégoire de Valencia, l'argumentation positive joue le rôle principal et fixe pour l'essentiel les cadres utilisés encore aujourd'hui... » (P. 401-404.)

4) *L'institution des sacrements par Jésus-Christ.* — « Comme pour la plupart des thèses de la théologie sacramentaire, c'est à saint Augustin que se rattache la spéculation scolastique. Il met en relief la nécessité pour toute religion d'avoir ses *sacramenta*...; il oppose les sacrements de la loi nouvelle, ceux qui nous viennent de Jésus-Christ... à ceux de la loi ancienne, instituée par l'intermédiaire de Moïse... Ces idées restent classiques jusqu'au XIIe siècle... Avec Hugues de Saint-Victor, la question de l'institution prend une ampleur inattendue. Elle devient un élément essentiel de la définition même du sacrement : *ex institutione significans*... Par cette « disposition » qu'ajoute le

1. La décrétale *Ad abolendum* pose le principe général de la démonstration positive : « Il ne faut pas en cette matière (sur l'eucharistie, le baptême, la confession, le mariage, *vel reliquis ecclesiasticis sacramentis*) *aliter sentire aut docere... quam sacrosancta romana Ecclesia prædicat et observat.* »

Sauveur, l'œuvre du Créateur produisant l'élément sensible est complétée...

« Il semble que ce soit Alexandre de Hales qui, le premier, pose la question telle que nous la discutons aujourd'hui : *an omnia sacramenta evangelica a Christo institutionem habuerunt?...* Il distingue deux sens du mot institution, un sens technique *(proprie)* et un sens vulgaire *(communiter)*, le premier comportant un précepte formel de Dieu; le second une inspiration secrète... Si l'on prend institution au sens propre et non au sens vulgaire, la définition d'Hugues *(ex institutione significans)* ne peut convenir, en dehors de la circoncision, qu'aux sacrements de la nouvelle loi... Reste la question *d'auteur*. La théorie d'Alexandre est destinée à une brillante fortune et sera pour le principe unanimement acceptée. Il faut distinguer la part de Dieu et la part de l'homme; l'*auctoritas* qui appartient à Dieu seul, le *ministerium* réservé à l'homme. Les sacrements viendront exclusivement de Dieu pour l'*auctoritas;* ils pourront venir de l'homme, mais ce sera non moins exclusivement pour le seul *ministerium*, c'est-à-dire pour la manifestation. Le sacrement devra toute sa valeur à Dieu qui l'institue, mais Dieu peut se servir du ministère de l'homme pour promulguer l'existence de cette création surnaturelle. Tel est le rôle purement ministériel de Moïse et des apôtres... Puisque (le Christ) est homme-Dieu, il instituera à la fois de ces deux manières, *auctoritate* en tant que Dieu, *ministerio* en tant qu'homme. Mais en vertu de l'union intime des deux natures, son ministère sera d'un tout autre ordre que celui des apôtres. Celui du Christ sera plutôt *quasi subauctoritatis*, reflétera quelque chose de l'autorité provenant de la nature divine; celui des apôtres sera *purum ministerium*. Ils n'ont aucune part active dans l'institution; ils agissent *ut ministri assumpto officio ministerii a Christo auctore*. L'œuvre qu'ils accomplissent n'est que l'exécution des ordres de Jésus-Christ. On voit dès lors en quel sens très restreint on pourra parler de l'institution des sacrements par les apôtres... Le Christ n'en a institué que deux *secundum suam formam :* le baptême et l'eucharistie, quoique toute sanctification provenant des sacrements soit son œuvre. C'est à cause de leur importance particulière pour l'union à l'Église dans la foi et la charité...[1]

1. Sur tous ces points on devra consulter P. Pourrat, *La théologie sacramentaire.* Sur la pensée du concile de Trente relativement au dernier point, on lira de Baets, *Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ ?* dans la *Revue thomiste*, 1906, p. 31-47.

« Albert le Grand et saint Thomas, tout en adoptant la distinction de l'*auctoritas* propre à Dieu seul et du *ministerium*, se refusèrent à admettre l'institution des sacrements par l'intermédiaire des apôtres et à plus forte raison de l'Église. Le Christ a directement institué les sacrements et n'a point usé de la faculté qu'il avait de communiquer aux apôtres le pouvoir d'excellence, grâce auquel ils auraient pu influer méritoirement sur le sacrement... Le Christ a institué la confirmation, non pas en la pratiquant, mais en la promettant pour la Pentecôte et saint Jacques n'a fait que promulguer l'extrême-onction.

« ... On écrit souvent sur la discussion au concile de Trente comme si l'on y avait examiné directement la valeur de chacune de ces théories et pris une décision en conséquence. La vérité est que les procès-verbaux ne portent pas trace d'une pareille attitude... Le premier projet écartait résolument, ainsi que le portait le programme général du concile, les questions controversées entre catholiques. D'autre part, puisque c'est à l'initiative d'un franciscain, Richard du Mans, qu'est due la mise à l'ordre du jour de la doctrine de l'institution (*Conc. Trid.*, t. v, p. 845), il y a peu de vraisemblance qu'il ait cherché à provoquer la condamnation des deux illustres docteurs de son ordre, Alexandre et saint Bonaventure. Ce qu'on a voulu nettement frapper, c'est l'erreur niant l'origine divine des sacrements et leur refusant tout rapport avec l'œuvre de Jésus-Christ, pour en faire un *figmentum humanum.* » (*Bull. eccl. de Toulouse*, 1914, p. 407-416.)

Can. 1. — Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet *baptismus*, *confirmatio*, *eucharistia*, *pænitentia*, *extrema unctio*, *ordo et matrimonium*, aut etiam *aliquid* horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit.

Si quis dixerit, sacramenta novæ Legis non fuisse omnia a Jesu Christo *Domino nostro* instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptis*mum*, confirmatio*nem*, eucharis*tiam*, pænitén*tiam*, extre*mam* unctio*nem*, ordi*nem* et matrimonium; aut etiam ali*quod* horum septem non esse vere et proprie sacramentum, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème.

Trois vérités sont affirmées en ce canon. *Premièrement*, tous les sacrements de la Loi nouvelle ont été institués par Jésus-Christ. Ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Cette vérité cependant, disent les théologiens, découle directement de l'assertion tridentine. D'où, s'il est de foi que les sacrements ont été institués par le Christ, il est théologiquement certain que le Christ les a institués d'une façon immédiate. Mais, cela dit, il reste que les théologiens ne sont pas d'accord sur la portée exacte à donner à cette assertion. L'ancienne théorie d'Alexandre de Hales et de saint Bonaventure, qu'on retrouve de nos jours sous une terminologie nouvelle d'institution immédiate quant aux éléments génériques, n'est à coup sûr pas atteinte par le canon 1.

Deuxième vérité : il y a sept sacrements, ni plus ni moins. L'argument de convenance est invoqué au cours des débats, mais, ainsi qu'on l'a exposé plus haut, l'argument d'autorité est mis en relief. La décrétale *Ad abolendum* énonce le principe général. La détermination des sept sacrements avait été faite avant le concile de Trente : dans la profession de foi imposée aux vaudois par Innocent III (Denz.-Bannw., n. 424); dans celle de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon (Denz.-Bannw., n. 465; Cavall., n. 957); dans la condamnation de Jean Hus (cela résulte plutôt des interrogations posées aux hussites, Denz.-Bannw., 666 sq.); enfin, dans le décret *Pro Armenis*, du concile de Florence.

Troisième vérité : ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements. Le mot est ici entendu au sens strict que la théologie catholique lui reconnaît depuis le XIIIe siècle : signe efficace de la grâce qu'il produit. Les canons suivants préciseront à ce sujet la pensée du concile.

Can. 2. — Si quis dixerit ea ipsa novæ Legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont différents des sacrements de la Loi ancienne qu'en ce sens que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents; qu'il soit anathème.

Ce canon condamne la doctrine des articles luthériens (cf. n. 33, 34, 35, p. 184) affirmant qu'après la chute d'Adam, la grâce était conférée aux hommes par des sacrements institués par Dieu et qu'en somme, le baptême de Jean valait celui de Jésus-Christ; les théologiens avaient demandé qu'on passât sous silence ces articles. Plus

avisés, les Pères se prononcèrent pour l'acceptation d'une formule qui, tout en respectant les opinions scolastiques, frapperait l'hérésie luthérienne. La bonne formule fut trouvée grâce aux évêques de Porto et de Bitonto, formule purement négative et qui se contente d'interdire l'assimilation des sacrements de l'ancienne Loi et des sacrements de la nouvelle.

D'une part, en effet, on ne peut pas nier, sous l'ancienne Loi, l'existence de « sacrements », rites, signes, ayant une efficacité dans l'ordre spirituel. Le mot existe déjà dans les *Tractatus Origenis*. La chose est expliquée par saint Augustin. Ce saint Docteur « s'appesantit sur le rôle des sacrements dans l'ancienne Loi et enseigne avec force que la circoncision constitue le remède institué par Dieu pour guérir le péché originel. S'il ne méconnaît pas et met au contraire en relief les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose et fournit des données essentielles d'où la scolastique tirera de multiples développements sur la nécessité, la valeur, le nombre des sacrements de l'ancienne Loi. » (Cavallera, *op. cit.*, p. 418.)

Mais, par conséquent, d'autre part, dissemblance des deux sortes de sacrements.

Les théologiens scolastiques cherchent à préciser l'efficacité respective de chaque sorte de sacrements par rapport à la grâce. C'est là surtout qu'ils affirment à la fois les dissemblances des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle Loi. Trois documents antérieurs à Trente reflètent cette théologie. Innocent III, dans sa décrétale contre les cathares (*Grat.*, III^a pars, tit. XLII, c. 3) assimile les effets de la circoncision à ceux du baptême[1]. Le décret *Pro Jocobitis* déclare que les rites sacrés de l'Ancien Testament, sacrifices, sacrements, cérémonies,... *mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum D. N.... præsignarumt* (Denz.-Bannw., n. 711). Le décret *Pro Armenis* affirme absolument et sans distinction que les sacrements de la nouvelle loi diffèrent beaucoup de ceux de l'ancienne, qui *non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant.* En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce.

Les novateurs n'ayant conservé la doctrine de l'existence de sacrements dans l'ancienne Loi que pour leur assimiler complètement ceux

1. Voir le texte, art. *Circoncision*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 2524.

de la nouvelle et enlever à ceux-ci leur caractère de signe efficace de la grâce, il fallait que le concile, après avoir affirmé l'existence des sept sacrements, entendus au sens propre et véritable, interdît de leur assimiler les sacrements de l'ancienne Loi et de dire que toute leur dissemblance réside dans la dissemblance des cérémonies extérieures.

Le canon rédigé en ce sens ne fut pas remanié et le texte du projet est identique au texte définitif.

Can. 3. — S. q. d. hæc septem sacramenta ita esse *omnibus modis* inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, A. S.

Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, A. S.

Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont tellement égaux entre eux, qu'il n'en est aucun plus digne que l'autre, en quelque manière que ce soit, qu'il soit anathème.

L'article visé par ce canon avait été placé par les théologiens parmi ceux qu'il ne fallait condamner qu'avec explication (27). Plusieurs Pères avaient insisté également pour qu'on déclarât *quomodo sacramenta sint alia aliis digniora* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 971). Seripandi fit observer que c'était l'affaire des théologiens, non du concile, de donner ces explications. Même l'expression *omnibus modis* du projet, laquelle était une ébauche d'explication, dut disparaître. Au fond, le canon replacé en face des erreurs qu'il condamne, est parfaitement clair : il s'agit de réprouver l'erreur protestante qui n'attribue de valeur aux sacrements que par la foi qu'ils provoquent dans l'âme. Chaque sacrement a sa signification et son efficacité particulière : les sacrements ne sont donc pas égaux entre eux; il existe toujours un aspect sous lequel ils peuvent être comparés. Cet aspect peut être celui de la dignité interne (pour l'eucharistie, par exemple), de la nécessité, de la réitération possible, de la relation spéciale qu'ils ont avec les vertus. Cf. Ch. Pesch, *Præl. dogm.*, t. vi, n. 85. Il n'était donc pas opportun de nommer un sacrement plutôt qu'un autre, puisque ces considérations diverses pouvaient s'appliquer à tous.

Can. 4. — S. q. d. *hujusmodi* sacramenta non esse in Ecclesia ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, A. S.

Si quis dixerit sacramenta *novæ Legis* non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem

Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; et que sans eux ou sans le

homines a Deo gratiam justificationis adipisci, *licet omnia singulis necessaria non sint*, A. S.

désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi, obtiennent de Dieu la grâce de la justification; bien que tous ne soient pas nécessaires à chacun, qu'il soit anathème.

On voit les modifications subies par le texte. Ce canon est dirigé contre ceux qui affirment que « les sacrements ne sont pas nécessaires et que, sans même leur désir, l'homme par la seule foi peut obtenir de Dieu la grâce » (voir n. 26, p. 181).

La première forme du canon condamnait cet article en y ajoutant quelques précisions. Il fallait, pensaient certains théologiens, auxquels se ralliaient plus d'un Père, spécifier qu'il s'agissait de l'économie actuelle de l'Église et juger de la nécessité absolue ou relative des sacrements en fonction de cette économie. D'où, les additions *in Ecclesia* et *ad salutem necessaria*. Toutefois l'incise *aut eorum voto* marquant suffisamment la nécessité relative des sacrements dans l'Église, on finit par supprimer ces deux mots. L'addition de *justificationis* à *gratiam* semblait inopportune à quelques-uns, étant donné que la grâce conférée par le sacrement n'était souvent qu'une augmentation de grâce. Néanmoins, *justificationis* fut maintenu, les enseignements sur la justification ayant suffisamment éclairé ce point. Enfin, pour bien marquer la différence de nécessité pour chaque sacrement pris en particulier, certains sacrements étant indispensables pour *esse*, d'autres seulement pour *bene esse*, les uns *ratione sui*, les autres *ratione præcepti*, tels pour les *individus*, tels autres pour la *société* — la finale *licet omnia singulis necessaria non sint* fut opportunément ajoutée.

On retrouve ici un écho de l'enseignement de saint Thomas, III[a], q. LXV, a. 4.

Can. 5. — S. q. d. hæc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.

Si quelqu'un dit que ces sacrements ont été institués uniquement pour nourrir la foi, qu'il soit anathème.

Ce canon condamne l'erreur placée sous le n. 8, p. 177. Il n'y eut pas discussion : l'erreur, en effet, est si manifeste qu'elle entraînait sa condamnation. Le texte du projet ne fut pas même remanié. Le mot important ici est *solam*.

Can. 6. — S. q. d. sacramenta non continere gratiam, quam significant aut gratiam ipsam rite et digne suscipientibus non conferre, quasi signa

tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

S. q. d. sacramenta *novæ legis* non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam *non ponentibus obicem* non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce reçues par la foi, ou de simples marques distinctives de la religion chrétienne, par lesquelles les hommes distinguent les fidèles des infidèles, qu'il soit anathème.

Cet anathème frappe l'erreur classée parmi celles qu'il faut condamner absolument (n. 1, p. 175). Mais cette erreur n'a pas fourni seule le thème du canon. Il faut aussi se reporter à l'art. 2 de la série ajoutée par les théologiens. Cet article avait été signalé, du moins dans sa première partie, par Miranda, O. P. (*Conc. Trid.*, t. v, n. 848). La commission chargée de rédiger le canon tint compte des deux erreurs et les réunit dans le texte que nous avons rapporté.

Deux modifications importantes furent faites au premier texte. Tout d'abord, le mot *sacramenta* employé seul présentait l'inconvénient de paraître trancher sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi que le can. 2 avait voulu passer sous silence. Par l'adjonction *novæ legis*, on coupait court à toute difficulté. Ensuite l'expression *non ponentibus obicem* plus technique prit la place de l'expression *rite et digne suscipientibus*, qui avait pris la place de non *ponenti obicem* (au singulier), mais qui semblait exiger des dispositions personnelles pour tous les sacrements : ce qui est inexact pour le baptême reçu par les nouveau-nés.

Il est donc indubitable que ce canon atteint directement l'erreur protestante de la justification par la foi seule, laquelle, par le fait même, rend inopérante l'action des sacrements. Les sacrements ne sont pas de simples signes de la grâce ou de la justice reçue par la foi, ou encore de simples marques distinctives des fidèles par rapport aux autres hommes. Mais, ils *contiennent vraiment*, comme la cause contient l'effet, *et confèrent la grâce* qu'ils signifient, à tous ceux qui ne

mettent pas d'obstacle à leur action. On retrouve ici une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du *signe efficace*. Mais il s'agit, précisons-le, d'obstacle à l'infusion de la grâce, non d'obstacle à la réception valide du sacrement lui-même. Cf. van Noort, *De sacramentis*, t. I, Amsterdam, 1910, p. 36 n. 42.

Indirectement, ce canon permet de rectifier l'opinion de certains théologiens scolastiques, notamment de Durand de Saint-Pourçain, *In IV^um Sent.*, dist. I, q. IV, qui considéraient les sacrements comme de simples *conditions* de la grâce [1].

Ce canon prépare les canons suivants sur la « causalité sacramentelle ». Il s'inspire du décret *Pro Armenis : nostra (sacramenta) et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt* (Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 965).

Can. 7. — Si quis dixerit, non dari gratiam *in* hujusmodi sacramen*tis* semper et omnibus, qui ea suscipiunt, quantum est ex parte Dei, sed aliquando *tantum* et aliquibus, A. S.

S. q. d. non dari gratiam *per* hujusmodi sacramen*ta* semper et omnibus *quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant*, sed aliquando et aliquibus, A. S.

Si quelqu'un dit que la grâce, quant à ce qui est de la part de Dieu, n'est pas donnée toujours et à tous par ces sacrements, encore qu'ils soient reçus avec les conditions requises; mais que cette grâce n'est donnée que quelquefois et à quelques-uns, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les propositions n. 4, p. 176. Les corrections faites au premier texte apparaissent si bien fondées qu'il est inutile d'insister.

Can. 8. — S. q. d. per ipsa *sacramentorum opera nullo modo* conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.

S. q. d. per ipsa *novæ Legis sacramenta ex opere operato non* conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.

Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements de la nouvelle loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie; mais que seule la foi aux promesses de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème.

1. Sur la différence de cette théorie scolastique avec l'erreur protestante, voir dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 968-973. Sur Durand de Saint-Pourçain, voir *ibid.*, col. 1034.

a) La rédaction du canon. — Il semble bien que ce canon vise les erreurs n. 2 et 3, p. 176. La première proposition avait été d'emblée et sans hésitation classée parmi les propositions hérétiques à condamner absolument. La seconde, bien que considérée comme hérétique, suscita néanmoins quelques observations, car la foi est une condition requise pour que le sacrement, surtout quand il s'agit du baptême et de la pénitence, puisse être fructueux (voir p. 187). C'est à la suite de ces observations qu'on formula le canon 8 tel que nous l'avons lu dans le projet.

Toutefois, l'expression *per ipsa sacramentorum opera*, reproduite de Luther (et c'est la raison pour laquelle quelques-uns la voulaient maintenir) ne parut pas très heureuse. L'évêque de Bitonto proposa *per sacramenta* ou *per sacramenta ex opere operato* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 989); celui de Badajoz : *per usum sacramentorum* ou *per opus operatum sacramentorum* (Pacensis, p. 989); le général des dominicains : *per ipsa sacramenta* ou *vi aut virtute ipsorum sacramentorum* (p. 990); celui des servites : *ex vi sacramentorum* (id.); l'évêque de Feltre soit *per sacramenta*, comme l'avait demandé le cardinal de Jaen (p. 986), soit l'addition *tanquam instrumenta* (p. 987). Finalement la commission préparatoire s'arrêta au texte pourvu des expressions, moins élégantes sans doute, mais plus techniques, *non ponentibus obicem* et *ex opere operato*. Ce fut, dit à juste titre le P. Cavallera, « tout profit pour l'exactitude et la netteté doctrinale ». (*Art. cit.*, 1915, p. 26).

b) L'expression « ex opere operato ». — Ce canon est d'une importance exceptionnelle, en ce qu'il consacre définitivement et officiellement la fameuse formule *ex opere operato*, qui marque le caractère de l'action sacramentelle. Les controverses relatives aux ordinations simoniaques et, plus généralement, aux sacrements administrés par des ministres, indignes, ont amené, dans la théologie catholique, l'emploi des formules *ex opere operato* et *ex opere operantis*. Si l'action du ministre, comme telle, peut être répréhensible et coupable, le résultat de cette action, l'œuvre elle-même accomplie dans l'âme du sujet qui a reçu le sacrement est bonne : c'est l'*opus operatum*.

La formule ne remonte pas plus haut que le début du XIIIe siècle et on la trouve, pour la première fois, chez Pierre de Poitiers, *Sent.*, V, VI, *P. L.*, t. CCXI, col. 1235. Voir *Dict. théol. cath.*, art. *Opus operatum*, t. XI, col. 1084. Cf. Innocent III, *De sanctiss. altaris mysterio*, III, v, *P. L.*, t. CCXVII, col. 843; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. I, part. I, a. 1, q. 5; S. Thomas, *id.*, dist. I, q. I, a. 5, qu. 3.

Le canon précité ne fait que consacrer une tradition théologique de

trois siècles. Dans le premier texte proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* manquait. Nous venons de voir comment la discussion y amena les Pères, au grand profit de l'exactitude et de la netteté doctrinale. Le sens conciliaire de cette expression ressort des canons qui précèdent et préparent le can. 1. Tout d'abord, le concile avait établi, can. 2, que les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 4. Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin le can. 6 prépare heureusement le sens du can. 8 : les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et ils la confèrent *ex opere operato*. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato :* il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives, comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement — à l'Église. A propos du sacrement de pénitence, le concile de Trente repousse cette interprétation aussi fausse qu'injurieuse : « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent; jamais l'Église de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. » Sess. XIV, c. 4 (Denz.-Bannw., n. 898; Cavall., n. 1192). Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes; mais cette condition remplie, il agit par lui-même et non par la foi du sujet qui le reçoit.

L'interprétation théologique de la formule va plus loin et comporte trois précisions : « La vertu de produire la grâce et par conséquent la grâce elle-même produite par le sacrement, sont *positivement* attribuées à l'*opus operatum*, c'est-à-dire au signe sacramentel constitué par l'union et l'application prescrites de la forme et de la matière. Le ministre du sacrement produit bien ce sacrement, mais non *ex propria virtute*, selon l'expression de saint Thomas. Il n'est que l'*instrument animé*, c'est-à-dire le serviteur de l'auteur et du ministre suprême de tout sacrement. Le sacrement est donc, non pas une œuvre humaine à proprement parler, mais une œuvre de Dieu : instrument de Dieu dans la sanctification des âmes, il reçoit de Dieu et de l'institution divine sa vertu instrumentale.

« La formule *ex opere operato* a un autre sens *négatif :* elle signifie que ni la vertu du rite sacramentel, ni la grâce communiquée par le

sacrement ne viennent *ex opere operantis*, c'est-à-dire de quelque mérite que ce soit du ministre ou du sujet du sacrement. L'efficacité et les effets du sacrement... ont leur *unique* source en Dieu, leur seule cause méritoire dans la passion de Jésus-Christ...

« Enfin la formule n'exclut nullement les actes libres, moralement bons du ministre ou du sujet. Au contraire, elle affirme, au moins indirectement, la nécessité d'actes libres, surnaturellement bons, souvent pour la validité, plus fréquemment encore pour la réception fructueuse des sacrements. Sans l'intention convenable du ministre ou du sujet, le sacrement ne saurait validement être constitué et l'*opus operatum* n'aurait aucune efficacité. De plus, ainsi que l'affirme le can. 6, le sujet doit écarter tous les obstacles à la collation de la grâce, et c'est là une œuvre qui demande une série d'actes surnaturels, *conditions*, mais *non cause*, de l'efficacité du sacrement. Aussi l'Église répète-t-elle avec insistance que les sacrements validement administrés communiquent la grâce, mais à ceux-là seulement qui les reçoivent dignement, *digne*, ou dûment, *rite*, c'est-à-dire qui ne mettent aucun obstacle à la grâce[1]. »

Une dernière remarque est nécessaire, relativement aux opinions théologiques concernant la *nature de la grâce sacramentelle* et *la causalité des sacrements* dans la production de la grâce. On trouvera dans Cavallera, *Bull. de Toulouse*, 1915-1916, p. 28 sq., 66 sq., l'exposé des opinions théologiques sur ce double sujet, exposé précisément rédigé dans le but de montrer que « le concile de Trente n'a aucunement songé à intervenir au sujet des opinions soutenues par les diverses écoles catholiques ». Tout spécialement en ce qui concerne la causalité des sacrements, après avoir rapporté l'évolution de la pensée théologique sur ce point, le P. Cavallera conclut :

« Cette étude détaillée justifie aisément l'attitude réservée qu'il (le concile) adopte. Les termes employés ne sont pas la propriété d'une école : toutes, depuis le XIIIe siècle où l'on commence à spéculer sur les définitions d'Hugues et de Pierre Lombard admettent que les sacrements *contiennent* et *confèrent* la grâce *ex opere operato*, que c'est *par eux* qu'elle est conférée; elles vont même plus loin et adoptent toutes le terme de *cause* dont le concile s'est abstenu. A s'en tenir aux canons de la VIIe session, il est donc inexact de soutenir que les expressions employées orientent dans une direction particulière et plus précisément dans le sens de la causalité physique. Ces expressions

1. *Dict. de théol. cath.*, art. cité, t. XI, col. 1086.

étaient le patrimoine commun des docteurs catholiques et elles le sont restées. Le concile s'est tenu en dehors de leurs polémiques et ne saurait être à bon droit invoqué en faveur d'aucun système. Il s'est contenté, et cela était et reste l'essentiel, de mettre à l'abri des attaques protestantes le dogme de l'efficacité objective des sacrements de la nouvelle loi par rapport à la grâce [1]. »

Can. 9. — S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, *ratione cujus* ea iterari non possunt, A. S.

S. q. d. in tribus sacramentis baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, *unde* ea iterari non possunt, A. S.

Si quelqu'un dit que par les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre, il ne s'imprime point dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une certaine marque spirituelle et ineffaçable, d'où vient que ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème.

Pour comprendre la portée exacte de ce canon, il serait utile de faire une revue de l'histoire de la doctrine du caractère sacramentel. On voudra bien se reporter, pour le détail, soit à l'article du P. Cavallera, *Bull. de Toulouse*, 1915-1916, p. 75 sq., soit à l'art. *Caractère* du *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 1698 sq., soit à l'*Ami du clergé*, 1935, p. 737 sq. Il suffit de retenir « qu'à la veille du concile de Trente les seules questions sur lesquelles on fût d'accord étaient l'existence du caractère et son application aux trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, sa nature de signe spirituel imprimé dans l'âme, sa propriété d'être indélébile et sa connexion avec le fait que ces trois sacrements ne pouvaient être renouvelés. Pour le reste, aussi bien sur la nature intime du caractère que sur son rôle et ses rapports avec l'âme, faute d'indications suffisamment claires dans la tradition, on en était réduit à développer des analogies qui, par leur origine même, prêtaient à des controverses multiples et ne s'imposaient pas à la foi. » (Cavallera, *art. cité*, p. 83.)

On a remarqué toutefois que les théologiens consulteurs hésitaient à Trente à condamner comme hérétique la doctrine niant l'existence du caractère sacramentel. Pourtant l'affirmation du caractère sacra-

1. Sur la nature de la grâce sacramentelle, voir *Ami du clergé*, 1929, p. 323 sq.; et E. Neveut, C. M., *La grâce sacramentelle*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, 1935, p. 249 sq.

mentel se trouve déjà dans le concile de Florence : la parenté du texte tridentin et du texte florentin saute aux yeux :

(Florence)

Inter hæc, tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est spirituale quoddam signum, a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.

(Trente)

S. q. d. in tribus sacramentis baptismo sc., confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S. [1].

Avant le concile de Florence, on trouve l'affirmation du caractère sacramentel de l'ordre dans la décrétale de Grégoire IX, *Decret.*, l. I, tit. XI, c. 16, *Consultationi.* La même affirmation, en ce qui concerne le baptême, se retrouve dans la décrétale d'Innocent III, l. III, tit. XLII, c. 3, *Majores*, que nous avons maintes fois citée. (Denz.-Bannw., n. 411; Cavall., n. 983.) Mais il n'y avait pas encore de définition et, tout en adhérant aux décisions pontificales, quelques théologiens, comme Scot, Biel, Cajétan écrivaient que « l'existence du caractère sacramentel ne se dégageait nettement ni de l'Écriture, ni de la tradition patristique et ne pouvait se démontrer que par l'autorité de l'Église » (*Dict. de théol. cath.*, art. cité, t. II, col. 1698). De là l'hésitation que nous avons observée.

De plus, Durand de Saint-Pourçain avait enseigné que le caractère est une pure relation de raison et qu'il consiste simplement en ce que celui qui reçoit le baptême, la confirmation ou l'ordre, devient, à perpétuité sans doute, mais uniquement en vertu de l'institution divine, le sujet ou le ministre d'actions sacrées, de la même façon que, parmi les hommes, en vertu des institutions sociales, tel ou tel est chargé de telle fonction sans que son âme en soit aucunement modifiée. Cette doctrine n'est pas directement censurée par le canon du concile de Trente; il semble bien toutefois que ce canon l'exclue indirectement, en affirmant que le caractère est une *marque imprimée dans l'âme.* De plus, dans la XXIIIe session, à propos du sacrement de l'ordre, le concile définit comme deux choses distinctes, et que l'ordre imprime un caractère, et que le prêtre une fois ordonné ne peut plus redevenir laïc (can. 4 ; Denz.-Bannw., n. 964; Cavall., n. 1308). Dans le système de

1. L'omission du petit membre de phrase : *a ceteris distinctivum* montre la volonté du concile de Trente de ne retenir que ce qui est hors de toute controverse.

Durand, la première partie de la définition, en tant que distincte de la seconde, serait inexplicable. Et pourtant encore, on remarquera que le concile n'a pas voulu attacher à l'existence du caractère la raison de la non-itération des trois sacrements. La première rédaction du canon semblait mettre dans l'existence du caractère la raison de la non-itération du sacrement : *ratione cujus ea iterari non possunt.* En demandant qu'on revînt au texte de Florence : *unde iterari non possunt*, le cardinal Pacheco et l'archevêque de Sassari voulurent marquer que la doctrine catholique n'enseignait pas nécessairement cette raison.

En définissant le caractère *une marque spirituelle* imprimée dans l'âme, le concile indique assez que le caractère est réel, non cependant à la façon des substances, mais d'une façon analogue à l'empreinte d'un sceau, c'est-à-dire qu'il faut y voir une sorte de perfection accidentelle communiquant à l'âme une ressemblance ou des propriétés d'ordre surnaturel.

De plus, le concile définit le caractère *une marque indélébile*, c'est-à-dire que l'homme garde, *au moins* jusqu'à la fin de sa vie, le signe imprimé dans son âme par les trois sacrements. Mais les théologiens n'hésitent pas à aller plus loin : ils s'accordent à affirmer la persistance du caractère dans l'au-delà, chez les élus et même chez les réprouvés, pour la gloire des premiers et pour la confusion des autres. S. Thomas, III^{a}, q. LXV, a. 5, ad 3. On ne saurait d'ailleurs donner de l'indébilité du caractère une raison déterminante autre que la volonté divine.

Enfin trois sacrements seuls confèrent un caractère indélébile : le baptême, la confirmation et l'ordre. Derechef, on ne peut donner aucune raison contraignante de ce fait en dehors de la volonté divine. On notera cependant que ce fait, défini par la concile, est un dogme de la foi catholique [1].

Can. 10. — S. q. d. christianos omnes in verbo et *in* omnibus sacramentis *conficiendis et* administrandis *parem* habere potestatem, A. S.

S. q. d. christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A. S.

Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont le pouvoir d'annoncer la parole (de Dieu) et d'administrer les sacrements, qu'il soit anathème.

1. Sur tous ces points et les développements théologiques, on consultera *Dict. de théol. cath.*, art. cité.

Ce canon vise directement l'erreur de Luther, affirmant dans sa *Captivité de Babylone* que tous les chrétiens ont des pouvoirs égaux, tant pour prêcher la parole de Dieu que pour administrer les sacrements. Voir ci-dessus, p. 169. Déjà, une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait été réprouvée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 13 (Denz.-Bannw., n. 753; Cavall., n. 1233). En réalité, c'est l'erreur de tous les anarchistes de l'Église, de tous ceux qui, depuis Montan jusqu'aux vaudois, ont nié les droits et les privilèges de la hiérarchie et du sacerdoce. C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués et continue à agir par eux, au nom de l'Église, à qui le Christ a confié les sacrements comme un bien propre. Il faut donc qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Église, et c'est l'ordination qui lui donne ce mandat officiel.

Toutefois, il existe une certaine diversité entre les sacrements. Certains d'entre eux exigent absolument en celui qui les confère une consécration. Quelquefois des circonstances exceptionnelles autorisent un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité et même, comme pour le baptême conféré en cas de nécessité, un simple laïque. De là les distinctions établies par la théologie entre le ministre consacré et le ministre non consacré, le ministre ordinaire et le ministre extraordinaire. Le terme de ministre *ordinaire* est authentiqué par le concile de Trente à propos de la confirmation, can. 3 (Denz.-Bannw., n. 875; Cavall., n. 1081).

Dans le premier projet on avait inséré le mot *parem* pour mieux répondre au texte de Luther. L'évêque de Bitonto demanda sa suppression, pour ne pas paraître admettre un pouvoir quelconque bien que différent chez tous les chrétiens (*Conc. Trid.*, t. v, p. 925). Catharin obtint le maintien de ce mot (p. 933), mais *parem* disparut finalement sur les instances réitérées de l'évêque de Bitonto et de celui de Porto (p. 986). *Administrandis* avait été demandé par Pelargus(Storck), O. P., pour bien montrer qu'il s'agit à la fois de la prédication et des sacrements. Le mot fut maintenu, mais en revanche on supprima *conficiendis* comme inutile (évêques de Badajoz et de Bitonto, p. 989). La suppression de *conficiendis* fut obtenue sans difficulté; celle de *parem* à la majorité des voix (p. 993). La suppression de *parem*, fait observer Cavallera, aurait dû amener une modification syntaxique : on n'y prit point garde, mais pour bien comprendre le texte actuel, il faudrait le lire ainsi : *in verbum et omnia sacramenta administranda potestatem habere.*

Can. 11. — S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem faciendi quod facit Ecclesia, A. S.

S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem *saltem* faciendi quod facit Ecclesia, A. S.

Si quelqu'un dit que l'intention, au moins celle de faire ce que fait l'Église, n'est pas requise dans les ministres des sacrements, lorsqu'ils les font et les confèrent, qu'il soit anathème.

Ce canon vise la proposition 12 condamnée par la bulle *Exsurge Domine* (Denz.-Bannw., n. 752; Cavall., n. 1236) et répond aux préoccupations de l'article 13, p. 170. Cet article avait été classé par les théologiens parmi ceux qu'il fallait condamner *cum declaratione*. C'est que, unanimes à demander que le ministre ait au moins l'intention de faire ce que fait l'Église, les théologiens affichaient des dissentiments prononcés sur la nature de l'intention requise. Les dissentiments des théologiens mineurs se retrouvèrent chez les évêques. Aussi l'on résolut de s'en tenir à la formule universellement admise et déjà canonisée par le concile de Florence. Ce concile avait déclaré que tous les sacrements « ont leur achèvement en trois éléments, savoir les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, *avec l'intention de faire ce que fait l'Église.* (Denz.-Bannw., n. 695; Cavall., n. 960.) La discussion du 1er mars 1547 amena à insérer le mot *saltem*. En proposant ce mot, on entendait ne pas exclure les autres intentions. L'insertion du mot *saltem* fut approuvée dans la séance plénière du 2 mars. Ce fut le seul changement apporté à la formule primitive du canon. Avant le concile de Florence, le concile de Constance avait déjà prescrit sur ce point une interrogation aux wicleffistes (Denz.-Bannw., n. 672; Cavall., n. 989). Et auparavant, Innocent III avait noté la nécessité de « l'intention fidèle » pour la validité de la consécration de l'eucharistie à la messe (Denz.-Bannw., n. 424).

Par cette condamnation solennelle, l'erreur luthérienne sur l'inutilité de l'intention dans le ministre des sacrements est directement atteinte. Mais, en réalité, c'est toute sa conception sacramentelle qui se trouve réprouvée. Pour Luther, on l'a vu, le rite sacramentel n'a pas de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses de Jésus-Christ. Ce n'est donc pas un acte sacré du Christ qui exige, en celui qui le représente et agit en son nom, un caractère officiel (voir canon précédent), ni même la volonté de se conformer à

ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet qui le reçoit, n'a pas besoin d'être donné au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïc, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'il agisse par feinte ou par dérision, si le rite est accompli, une fois la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de celui qui le reçoit et la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Église, en rappelant (can. 10) la nécessité dans le ministre d'un pouvoir sacré et en opposant ici (can. 11) aux théories protestantes la doctrine de l'intention, fait revivre la vraie notion du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ.

Ce dogme de la nécessité de l'intention, si nettement exprimé, est la mise en relief d'une doctrine contenue dans l'enseignement et la pratique des premiers siècles, à savoir que les ministres des sacrements, évêque ou prêtre, représentent Jésus-Christ et son Église. Les apôtres baptisaient ou faisaient baptiser « au nom de Jésus »; ils célébraient « le repas du Seigneur ». La controverse donatiste précisa les rapports du ministre avec l'Église et de l'Église avec le Christ. L'évêque ou le prêtre ne sont que des fondés de pouvoir. Leur fonction dans la célébration des rites dont le Christ est déclaré l'auteur, est purement ministérielle. D'où l'obligation, pour eux, dans la collation d'un sacrement, d'agir dans la dépendance de l'autorité qu'ils incarnent, d'observer ce que le Maître a lui-même observé ou ordonné de faire, en un mot, de conformer leur intention à la sienne.

Toutefois, le concile ne s'est pas prononcé sur la *nature* de l'intention requise. Saint Augustin avait jadis posé le problème de l'administration « fallacieuse » du baptême; mais il est difficile de savoir si ce défaut concerne l'absence de foi ou l'absence d'intention du ministre. *De baptismo contra donatistas*, VII, LIII, 101-102, *P. L.*, t. XLIII, col. 243. S'il s'agissait du manque d'intention, il faudrait supposer qu'Augustin envisage le cas du ministre accomplissant d'une manière extérieure tous les rites du sacrement, tout en ayant au for intérieur l'intention d'agir par feinte ou par dérision. Au Moyen Age, la suffisance de l'intention extérieure fut enseignée par Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, dans ses Sentences [1]. En sens opposé, Hugues de Saint-Victor, l'auteur de la *Summa Sententiarum* et Pierre Lombard enseignent la nécessité de l'intention intérieure. Cf. *De sacramentis*, II, VI, 13; *Summa Sent.*, tract. VI, 9; *Sent. IV*, dist. VI, 5.

1. Cf. A. Gielt, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 206.

L'opinion de l'intention purement extérieure, reprise au XIIIe siècle par Robert Pull et quelques autres, trouva, au moment même du concile de Trente, un sérieux défenseur en la personne d'Ambroise Catharin, dans le *De intentione ministri*. Au concile même, l'attitude de Catharin sur la question n'est l'objet d'aucune allusion. Il est donc inutile de faire intervenir l'autorité du concile contre son opinion : le concile laissa les choses en état et l'opinion de Catharin n'y fut réprouvée, ni directement ni indirectement. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la condamnation par Alexandre VIII d'une proposition de Farvarques (Décret du S. Office, 7 décembre 1690, Denz.-Bannw., n. 1318; Cavall., n. 1026), sans viser l'opinion de Catharin lui porta un coup fatal [1].

Le concile de Trente n'a rien défini touchant l'intention requise dans le sujet. Il n'y a aucun doute cependant que le concile suppose la nécessité d'une telle intention. Dans la session VI sur la justification, il enseigne que, pour les adultes, cette justification a lieu « par une réception *volontaire* de la grâce et des dons », c. VII. Voir p. 91. La justification exige aussi, de leur part, une préparation et, parmi les dispositions préparatoires, le concile énumère le *propos de recevoir le baptême*, c. VI, voir p. 89. L'intention est donc nécessaire. Mais, dans la session VII sur les sacrements en général, nous trouvons plusieurs allusions qui supposent dans l'adulte des dispositions volontaires, donc une intention. Voir can. 6 : *non ponentibus obicem* et can. 7 : *etiam si rite suscipiant*. Voir p. 203, 204.

On doit donc *déduire* du concile de Trente la nécessité d'une intention dans le sujet. Les théologiens préciseront quelle est la nature de cette intention.

Can. 12. — S. q. d. ministrum *etiam* in peccato *et extra gratiam* exsistentem, *si alioquin* omnia essentialia quæ ad sacramentum conferendum pertinent servaverit, non conferre sacramentum, A. S.

S. q. d. ministrum in peccato *mortali* exsistentem, *modo* omnia essentialia quæ ad sacramentum *conficiendum aut* conferendum pertinent, servaverit, non *conficere aut* conferre sacramentum, A. S.

Si quelqu'un dit que le ministre du sacrement qui, tout en étant en état de péché mortel, observe néanmoins toutes choses essentielles requises pour la confection ou la collation du sacrement, ne fait pas ou ne confère pas le sacrement, qu'il soit anathème.

1. Sur tous ces points, voir Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 329-358; *Dict. théol. cath.*, art. *Intention*, t. VII, col. 2271 sq.

Le canon visait la proposition 10 soumise à l'examen des théologiens mineurs : *Malum ministrum non conferre sacramentum*. Voir p. 169. Depuis longtemps le sens de *malus minister* était fixé. Il s'agit du ministre agissant en état de péché mortel. On le précisa donc. Toutefois, pour mieux distinguer l'indignité morale du ministre qui n'influence pas la valeur du sacrement de son insuffisance ministérielle qui entache l'intégrité de l'action sacramentelle, on ajouta l'incise : *si alioquin omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum pertinent*. La rédaction définitive apporta une précision de plus, marquant qu'il s'agissait de la confection aussi bien que de l'administration du sacrement.

La doctrine traditionnelle de l'Église trouvait ainsi sa consécration solennelle. Jamais en effet cette vérité ne fut mise en doute, à moins qu'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination, ce qui est très contestable. Les scolastiques, s'appuyant sur la doctrine constante des Pères, ont mis en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle ministériel, purement ministériel, dans la collation de la grâce : *Minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quam quasi Christi vicarius constituitur*. Saint Thomas, *De veritate*, q. XXIX, a. 5, ad 3um.

Depuis longtemps cette doctrine était officiellement consacrée. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi où il les oblige à reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur » (Denz.-Bannw., n. 424; Cavall., n. 986). Jean XXII condamna l'erreur opposée chez les fraticelles. (Denz.-Bannw., n. 488; Cavall., n. 987.) Le concile de Constance réprouva l'erreur similaire de Wicleff, prop. 4 (Denz.-Bannw., n. 584; Cavall., n. 988). Cf. interrogatio 22 proposée aux wicleffistes et hussites (Denz.-Bannw., n. 672; Cavall., n. 989). La définition du concile n'apportait donc aucun élément nouveau au dogme catholique.

Can. 13. — S. q. d. *communes sanctæ romanæ* Ecclesiæ ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a *sacerdotibus* omitti aut in novos alios per *quos*cumque ecclesiarum pastor*es* mutari posse, A. S.

S. q. d. receptos et approbatos Ecclesiæ *catholicæ* ritus in solemni sacramentorum administratione ad-

Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés dans l'Église catholique et qui sont en usage dans l'adminis-

hiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a *ministris pro libito* omitti aut in novos alios per *quem*cumque ecclesiarum pasto*rem* mutari posse, A. S.

tration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit, qu'il soit anathème.

Ce canon vise deux propositions erronées, soumises à l'examen des théologiens, la proposition 12 des sacrements en général, la proposition 11 sur le baptême. Voir p. 169, 172. Les principales précisions demandées par les Pères ont été signalées plus haut. Voir p. 188. C'est sur la remarque du dominicain Pelargus (Storck), procureur de Trèves, que l'article concernant le baptême fut fusionné avec celui relatif aux sacrements en général. Cette fusion permettait d'embrasser la question des rites dans son ensemble. Parmi les remarques faites à la rédaction primitive du canon, il faut noter l'addition de *pro libito*, demandée par l'évêque de Castellamare. C'est pour exclure le cas de nécessité, puisqu'alors tout mépris faisant défaut, il n'y a pas de péché.

On voudra bien aussi observer avec quelle prudence est rédigé ce canon. La question de l'*invalidité* du sacrement ainsi administré sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre n'est pas touchée directement. Le concile n'y viendra qu'à la XXI[e] session, c. 2, lorsqu'il déclarera quel est le pouvoir de l'Église concernant les changements dans les éléments des sacrements. Il distinguera éléments essentiels et éléments non essentiels. Ici, ce point de vue, que cependant plus d'un Père avait abordé au cours de la discussion, est complètement laissé de côté. Le concile condamne simplement et d'une manière très générale la prétention des novateurs relativement à l'omission, au changement, à la substitution des rites sacramentels : il déclare que de tels empiétements ne peuvent se produire sans péché. Mais il s'abstient de préciser le degré de culpabilité, certains rites n'obligeant pas *sub gravi;* il s'abstient surtout de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements administrés dans ces conditions défectueuses, nombre de cérémonies n'ayant aucune influence sur cette validité. En se tenant ainsi dans une prudente réserve, ce canon reflète les préoccupations qui dominèrent les discussions des théologiens et des Pères sur ce sujet.

Il est hors de doute que l'incise *sine peccato* affecte les trois propositions disjonctives du canon, bien qu'elle s'insère uniquement dans la seconde. Nous avons tenu compte de ce fait dans la traduction.

II. Canons sur le baptême

Can. 1. — S. q. d. baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, *aut christianos non alio baptismo baptizari quam illo Joannis quo et Christus baptizatus est*, A. S.

S. q. d. baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, A. S.

Si quelqu'un dit que le baptême de Jean avait la même efficacité que le baptême de Jésus-Christ, qu'il soit anathème.

Ce premier canon vise l'erreur énoncée dans la proposition 9 des erreurs recueillies sur le sacrement de baptême. Voir p. 171. La proposition 10 qui pourrait à la rigueur s'y rapporter avait été rangée par les théologiens mineurs et maintenue par les Pères parmi celles qu'on devait passer sous silence. Au cours de la discussion relative au texte primitif du canon, plusieurs évêques demandèrent la suppression de la finale (Castellamare, *Conc. Trid.*, t. v, p. 988); d'autres avaient spécifié qu'il fallait marquer la vertu supérieure du baptême du Christ par rapport au baptême de Jean (Bitonto, *Conc. Trid.*, t. v, p. 989). Finalement, on supprima la finale sans rien modifier du début.

Le concile, en effet, n'entend ici définir qu'une chose : le baptême de Jean n'avait pas l'efficacité que devait avoir le baptême chrétien. Celui-ci agit *ex opere operato*. Le baptême du Précurseur n'opérait pas immédiatement la justification du pécheur, mais il servait à exciter et à exprimer les sentiments de pénitence, à confesser sa culpabilité, à attester le désir d'être purifié [1]. La comparaison entre le baptême de Jean et celui du Christ entraîne les théologiens à d'intéressants développements. On en trouve un premier exemple au cours des discussions dans la bouche de Seripandi (*Conc. Trid.*, t. v, p. 965) et du général des carmes (p. 970) [2].

Can. 2. — S. q. d. aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa D. N. Jesu Christi : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto* ad metaphoram aliquam detorserit, A. S.

Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est pas de nécessité pour le baptême et, pour ce motif, s'il détourne à quelque métaphore le sens de ces paroles de N.-S. Jésus-Christ : Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, qu'il soit anathème.

1. Cf. S. Thomas, IIIa, q. xxxix, a. 2, ad 2um.

2. Voir, parmi les contemporains, N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. franç., t. i, § 28; Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922, p. 140-146.

On ne note ici aucune différence entre le texte proposé le 26 février 1547 et le texte définitif. Plusieurs Pères avaient cependant proposé la substitution d'*elementarem* à *naturalem* (card. Pacheco, *Conc. Trid.*, t. v, p. 986; Sassari, p. 987; Cadiz, p. 987; Porto, p. 988). D'autres avaient demandé une addition montrant qu'on n'excluait pas l'efficacité du baptême de désir (*Conc. Trid.*, t. v, col. 991). Mais ces *vota* ne portaient que sur des détails insignifiants et purent être négligés. Il s'agissait simplement de mettre en relief une vérité traditionnelle que certains hérétiques avaient amoindrie. On se souvient que l'erreur relative à la matière du baptême avait été ajoutée après coup dans la liste des erreurs à proscrire, sous le n. 4. Voir p. 185.

De prime abord, on pourrait s'étonner que le concile ait rédigé un canon relativement à la matière du baptême. Toute la tradition professe que le baptême doit être administré avec de l'eau naturelle et, avant le concile de Trente, cette vérité avait reçu la sanction du concile de Vienne (Denz.-Bannw., n. 482; Cavall., n. 1068) et du concile de Florence (Denz.-Bannw., n. 696; Cavall., n. 1004). Plusieurs papes l'avaient rappelée en corrigeant des abus : Innocent III (Denz.-Bannw., n. 412; Cavall., n. 1005); Grégoire IX (Denz-Bannw., n. 447; Cavall., n. 1006). Il était donc presque inutile de sanctionner une vérité aussi bien établie. Néanmoins le canon a son utilité, car il précise le sens de Joa., III, 5. Dans ce texte, Jésus-Christ parle bien de l'eau naturelle comme matière du sacrement et non pas comme symbole de l'Esprit.

A cette interprétation obvie, certains hérétiques objectaient le passage où le Précurseur parle du futur sacrement comme d'un baptême conféré « dans l'Esprit-Saint et le feu », en l'opposant précisément à son propre baptême, qui était un baptême d'eau. Matth., III, 11. L'objection tombe du fait que la comparaison est établie entre les deux baptêmes, non quant à leurs éléments constitutifs, mais quant à leur efficacité. Toutefois la définition du concile met fin à toute hésitation sur ce point : il est de foi que l'eau véritable et naturelle est de nécessité pour le sacrement de baptême.

Can. 3. — S. q. d. in Ecclesia romana, quæ omnium *Ecclesiarum* mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, A. S.

Si quelqu'un dit que l'Église romaine, qui est mère et maîtresse de toutes les Églises, n'a pas la véritable doctrine sur le sacrement de baptême, qu'il soit anathème.

La différence entre le texte primitif et le texte définitif est ici minime; elle porte uniquement sur l'addition de *Ecclesiarum*. Ce

canon vise l'erreur placée sous le nº 1, sur le sacrement de baptême. Mais il ne se contente pas d'affirmer qu'il y a dans l'Église romaine le vrai baptême : il y a aussi la vraie doctrine sur le sacrement de baptême.

Can. 4. — S. q. d. baptismum, qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum *(dato etiam, quod hæreticus de baptismo, de sancta Trinitate aut de intentione ecclesiastica aliter sentiat quam oportet)*, A. S.

Si quelqu'un dit que le baptême, conféré même par les hérétiques, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas un véritable baptême..., qu'il soit anathème.

Tout le passage entre parenthèse du premier projet a été supprimé dans le texte définitif. Cette suppression fut faite à la demande de plusieurs Pères qui estimèrent préférable de ne point parler des sentiments du ministre sur la sainte Trinité (Sassari, *Conc. Trid.*, t. v, p. 987) ou sur l'intention, et mieux la doctrine, de l'Église (Badajoz, p. 989; Calahorra, p. 990).

Le canon vise l'erreur cataloguée sous le nº 3 des erreurs concernant le baptême. A vrai dire, il s'agit ici d'une erreur depuis longtemps réprouvée. Depuis le décret du pape Étienne (Denz.-Bannw., n. 46; Cavall., n. 1029), il ne pouvait exister de sérieuses controverses sur ce sujet. Néanmoins, après les hésitations qui se firent jour, vers le VIIIe siècle, touchant la valeur du baptême conféré par un païen; après les négations des vaudois et, plus tard, de Wicleff, prop. 4 (Denz.-Bannw., n. 584; Cavall., n. 988; cf. Denz.-Bannw., n. 672; Cavall., n. 989), il était utile de proposer authentiquement une doctrine consacrée par la tradition et par plusieurs décisions ou déclarations antérieures. Voir Nicolas Ier, *Ad Bulgaros* (Denz.-Bannw., n. 335; Cavall., n. 1027); IVe concile du Latran, c. 1 (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1012) et concile de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 696; Cavall., n. 1025).

Après avoir rappelé la doctrine de ce canon, le *Dict. de théol. cath.* fait la remarque suivante : « Pour les autres sacrements, il n'est donc pas de *foi* que leur validité ne dépend pas de l'orthodoxie de celui qui les confère. Quelques théologiens, se fondant sur les faits que nous avons cités, ont pensé que la confirmation ou l'ordination données par des ministres hérétiques ne sont pas valides. Dom Chardon, *His-*

toire des sacrements, col. 189, 893, en cite plusieurs : leur opinion n'est pas hérétique, mais elle est, à bon droit, complètement abandonnée [1].»

Can. 5. — S. q. d. baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem. A. S.	Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il soit anathème.

Ici encore, même texte dans le premier projet et dans le texte définitif. Ce canon vise directement l'erreur des « éleutérobaptistes », voir p. 170, avec laquelle la justification luthérienne par la foi seule se trouve en étroite connexion. La vérité qu'il sanctionne appartient, comme la précédente, à l'enseignement traditionnel de l'Église. Le concile ne fait ici qu'authentiquer de nouveau un enseignement officiel maintes fois déjà promulgué. Voir, contre le *consolamentum* substitué au baptême par les albigeois, le décret de Lucius III au concile de Vérone (1184) (Denz.-Bannw., n. 402; Cavall., n. 956); la lettre *Majores* d'Innocent III (Denz.-Bannw., n. 410; Cavall., n. 1064); la profession de foi imposée aux vaudois, par Innocent III (Denz.-Bannw., n. 424; Cavall., n. 1067); le IVe concile du Latran, déjà cité; le concile de Vienne (Denz.-Bannw., n. 482; Cavall., n. 1068) et le concile de Florence, *loc. cit.*

Les théologiens précisent que la nécessité du baptême est une nécessité de moyen relative, le concile de Trente ayant défini, dès la VIe session, c. IV, qu'après la promulgation de l'évangile, le baptême est nécessaire pour la justification du pécheur non régénéré, le vœu du baptême pouvant suppléer au fait en cas d'impossibilité. Cf. Innocent II, epist. *Apostolicam Sedem* (Denz.-Bannw., n. 388; Cavall., n. 1059); Innocent III, epist. *Debitum pastoralis officii* (Denz.-Bannw., n. 413; Cavall., n. 1060).

Can. 6. — S. q. d. baptizatum non posse, etiam si velit, *salutem* amittere quantumcumque peccet, nisi nolit credere, A. S.

S. q. d. baptizatum non posse, etiamsi velit, *gratiam* amittere, quantumcumque peccet, nisi nolit credere, A. S.	Si quelqu'un dit que le baptisé, même quand il le voudrait, ne peut plus perdre la grâce, quelque péché qu'il commette, à moins de ne vouloir plus croire, qu'il soit anathème.

La première rédaction visait directement l'erreur de Calvin, professant l'inamissibilité du salut. *Institution chrétienne*, III, XXIV,

1. Art. *Ministre des sacrements*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 1784.

6, 9 (*Corp. reform.*, t. XXXII, p. 513, 517). La rédaction définitive atteint la même erreur, mais d'une manière plus générale, puisque l'erreur luthérienne de l'inamissibilité de la grâce pour celui qui croit est englobée dans la condamnation. La substitution fut faite à la demande de plusieurs évêques (Torres ou Sassari, *Conc. Trid.*, t. V, p. 987; Lanciano, p. 988). Quelques Pères avaient aussi demandé cette modification à l'incise finale : *modo credat*. Cette seconde demande ne reçut pas satisfaction. Le canon répond aux préoccupations dogmatiques soulevées par l'art. 7 des erreurs concernant le baptême. Voir p. 171. Mais déjà, et d'une façon plus expressive, le concile, dans la VIe session, c. XV et can. 27, voir p. 117, 152, avait défini l'amissibilité de la justification. C'est la même doctrine qui est reprise ici à propos du juste baptisé.

Can. 7. — S. q. d. baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universæ legis Christi servandæ, A. S.

Si quelqu'un dit que les baptisés ne contractent par le baptême lui-même que l'obligation de croire, non celle d'observer toute la loi du Christ, qu'il soit anathème.

Ce canon complète le canon précédent. Dans la VIe session sur la justification, le concile avait défini, contre la thèse luthérienne de la justification par la foi seule, la nécessité d'observer les commandements, c. XI, l'augmentation de la justification par les bonnes œuvres, c. X, le mérite des bonnes œuvres, c. XVI; cf. can. 19, 20. Voir ci-dessus, p. 104 sq.; 145. C'est la même thèse luthérienne qui est ici condamnée, mais elle est envisagée spécialement par rapport aux baptisés. Ceux-ci, par le baptême, contractent l'obligation, non seulement de croire, mais encore d'observer la loi, toute la loi du Christ.

Ce canon vise, de toute évidence, l'erreur ajoutée par les théologiens en surplus de celles qui leur avaient été proposées et qu'ils ont placée sous le n° 9. Voir p. 186.

Can. 8. — S. q. d. baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta, vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur nisi se sua sponte illis submittere voluerint, A. S.

Si quelqu'un dit que les baptisés sont libres à l'égard de toutes les lois de l'Église, lois écrites ou lois transmises par la tradition, si bien que, pour être tenus de les observer, ils devraient vouloir auparavant s'y soumettre, qu'il soit anathème.

Ce canon, dont le texte est demeuré sans changement n'est que l'amplification du canon précédent. On y affirme l'obligation pour les

baptisés de se soumettre à tous les commandements de l'Église, lois écrites ou traditions et on rappelle que cette obligation s'impose indépendamment de la volonté du sujet.

Restent les engagements personnels : le concile y pourvoit dans le canon suivant :

Can. 9. — S. q. d. ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, *ut omnia post baptismum vota irrita sint*, quasi per ea et fidei, quam professi sunt, detrahatur, et ipsi baptismo, A. S.

S. q. d. ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut *vota omnia*, *quæ post baptismum fiunt vi promissionis in baptismo ipso jam factæ irrita esse intelligant*, quasi per ea et fidei, quam professi sunt, detrahatur et ipsi baptismo, A. S.

Si quelqu'un dit qu'on doit rappeler aux hommes le souvenir de leur baptême, de manière à leur faire comprendre qu'en vertu même des promesses de ce sacrement tous les vœux contractés après le baptême sont nuls, comme si ces engagements dérogeaient et au baptême et à la foi qu'ils ont professée, qu'il soit anathème.

C'est l'erreur cataloguée sous le n. 17 du baptême, qui est ici visée par le concile. Erreur d'importance, puisqu'elle ne tend à rien moins qu'à rendre nulles toutes les obligations personnelles prises après le baptême. Le texte primitif n'exprimait pas la pensée des novateurs d'une façon complète. Si Luther déclare nuls les vœux et les promesses que le chrétien peut faire après son baptême, c'est parce qu'il y voit une atteinte au baptême lui-même et à la foi que le catéchumène y professe. La modification de texte paraît due à l'intervention de l'évêque de Bitonto (*Conc. Trid.*, t. v, p. 989) et de Claude Le Jay (p. 990).

Il est donc de foi que l'on n'a pas à rappeler aux hommes le souvenir de leur baptême pour leur faire comprendre que les vœux contractés par eux après la réception de ce sacrement sont nuls; par conséquent, pour engager les prêtres à se marier, les religieux à quitter le cloître. Ainsi, d'après l'enseignement même du concile, la principale objection des novateurs contre les vœux est dépourvue de valeur. Les vœux ne portent atteinte ni au baptême, ni à la foi du baptême, les promesses de ce sacrement n'annulant pas les engagements postérieurs du chrétien.

Can. 10. — S. q. d. peccata omnia quæ post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti bap-

Si quelqu'un dit que, par le seul souvenir et par la foi du baptême reçu, tous les péchés commis après

tismi vel dimitti vel venialia fieri, A. S.

la réception de ce sacrement sont ou remis ou rendus véniels, qu'il soit anathème.

L'article visé par ce canon est l'article 16 du catalogue des erreurs contre le baptême. Voir p. 173. L'erreur est commune à Luther et à Calvin. Le concile la condamne énergiquement et à plusieurs reprises. Il marque très nettement le rôle du baptême et celui de la pénitence, sess. VI, c. VI, XIV; sess. XIV, *De pænitentia*, c. II et can. 2, distinguant l'un et l'autre sacrement et par leurs éléments et par leurs effets. Si le concile tient tant à montrer la différence qui sépare les deux sacrements, c'est afin de déclarer que les péchés du baptisé ne lui sont point pardonnés en vertu de sa seule qualité de chrétien. Il est défini ici que le seul souvenir du baptême et la foi ne remettent pas, ne rendent pas vénielles, les fautes commises après la réception du sacrement. C'est l'écho de la définition déjà portée à la VIe session, can. 29, voir p. 153.

Can. 11. — S. q. d. verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad pænitentiam convertitur, A. S.

Si quelqu'un dit que le vrai baptême, dûment conféré, doit être réitéré à celui qui, ayant renié la foi de Jésus-Christ chez les infidèles, se convertit à la pénitence, qu'il soit anathème.

Ce canon vise l'erreur n° 2 de la liste ajoutée par les théologiens. Voir p. 185. L'erreur est d'ailleurs en relation étroite avec la doctrine luthérienne du baptême n'agissant que par la foi du sujet qui le reçoit. Voir, dans les canons des sacrements en général, le can. 5, p. 202. Dès lors qu'on n'admet ni la production *ex opere operato* de l'effet du sacrement, ni, en conséquence, l'existence du caractère sacramentel du baptême, il est logique d'exiger la réitération du baptême en celui qui, ayant renié sa foi, en a perdu par là même les effets. Mais la doctrine sacramentelle du concile ruine par sa base cette conception. Très particulièrement, le concile a défini, *Des sacrements en général*, can. 11, que trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère ineffaçable. Aussi déclarera-t-il ultérieurement, sess. XIV, c. II, que, pour réparer un crime commis après sa réception, le baptême ne saurait être réitéré. Comme les novateurs plaçaient toute la cause de la justification reçue au baptême dans la foi seule, il était bon de préciser que, même en cas d'apostasie, le baptême dûment reçu ne pouvait être réitéré. Cf. *Profession de foi tridentine* (Denz.-Bannw., n. 996; Cavall., n. 999).

Can. 12. — S. q. d. neminem esse baptizandum, nisi ea ætate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, A. S.

Si quelqu'un dit que personne ne doit être baptisé sinon à l'âge où le fut Jésus-Christ, ou bien à l'article de la mort, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les erreurs des anabaptistes, voir n. 6, p. 171, 13 et 15, p. 173. Ces hérétiques nient la valeur du baptême des enfants [1] : il est donc illicite de les baptiser dès leur jeune âge. Nous connaissons les arguments des anabaptistes par les réfutations qu'en ont fait les protestants eux-mêmes. L'enfant n'a pas l'âge de raison; il ne comprend pas; il ne ratifie pas l'acte qu'on accomplit en son nom; il est incapable de produire l'acte de foi qui est la condition même requise pour l'effet du baptême. L'enfant ne saurait donc être initié à la société chrétienne. Comme, d'autre part, le péché originel n'existe pas comme péché, il n'y a aucune raison de conférer le baptême aux enfants. Aussi l'Écriture ne dit-elle nulle part qu'on ait jamais conféré le baptême aux enfants ni qu'on doive le faire. C'est par Mélanchthon surtout que nous connaissons l'attitude des anabaptistes. On trouvera plus loin, en appendice, les indications utiles.

En principe, les anabaptistes ne voulaient pas que l'homme fût baptisé avant l'âge adulte et certains d'entre eux exigeaient même l'âge de trente ans sous prétexte qu'à cet âge Jésus avait reçu le baptême de Jean. Aussi conféraient-ils de nouveau le baptême à ceux qui l'avaient reçu enfants. C'est contre cette pratique qu'est en partie dirigé le canon suivant :

Can. 13. — S. q. d. parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos; aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ, A. S.

Si quelqu'un dit que les enfants après leur baptême ne doivent pas être comptés au nombre des fidèles, parce qu'ils ne peuvent faire un acte de foi; que, pour ce motif, il faut les rebaptiser quand ils ont atteint l'âge de discernement; ou qu'il vaut mieux ne les point baptiser du tout, plutôt que les baptiser eu égard à la seule foi de l'Église, puisqu'ils ne croient pas d'un acte de foi personnel, qu'il soit anathème.

1. Sur la validité du baptême conféré aux enfants, A. d'Alès a rassemblé les documents scripturaires et traditionnels, *De baptismo et confirmatione*, Paris, 1927, p. 86-89.

Les condamnations portées dans ce canon précisent l'attitude de l'Église à l'égard des anabaptistes. Elles s'attaquent à plusieurs erreurs déjà relevées dans le catalogue initial, notamment les erreurs nº 12, 13, 14 (p. 172). Trois points sont acquis : 1º Les enfants, de par leur baptême, doivent être comptés au nombre des fidèles; 2º On ne doit pas leur réitérer le baptême en raison de leur manque de foi *actuelle* lors de la réception de ce sacrement; 3º Il y a hérésie à soutenir qu'il vaut mieux omettre le sacrement que de le donner à l'enfant incapable de faire un acte de foi.

Can. 14. — S. q. d. hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, A. S.

Si quelqu'un dit que ces petits enfants, ainsi baptisés, doivent, quand ils sont grands, être interrogés s'ils veulent ratifier ce que leurs parrains ont promis en leur nom au baptême, et s'ils répondent ne le pas vouloir, qu'il faut les laisser à leur liberté et ne les contraindre par aucune peine à vivre chrétiennement, si ce n'est par le refus de l'eucharistie et des autres sacrements jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence, qu'il soit anathème.

L'erreur ici visée est celle d'Érasme que nous avons exposée plus haut. Voir nº 15 (p. 173). Si le baptême des enfants est valide, il entraîne des obligations. L'enfant qui a été baptisé n'est pas libre, lorsqu'il a grandi, de ratifier ou non les engagements pris en son nom par les parrains. Même si le baptême avait eu lieu sans l'intervention de parrains, l'enfant serait tenu aux obligations résultant de son incorporation à l'Église. L' « Affaire Mortara » indique bien la pensée de l'Église sur ce point.

Si l'enfant, devenu adulte, refuse d'accepter les obligations contractées au baptême, il est donc susceptible d'être puni par d'autres peines que la privation de l'eucharistie et des autres sacrements.

De ces canons 12-14 il résulte que le concile exige qu'on baptise les enfants dès leur bas âge; qu'il suppose toujours licite et simultanément valide la collation du baptême faite à ces enfants, bien qu'il ne puisse être question d'exiger d'eux des dispositions positives : ils ne peuvent faire *un acte* de foi.

APPENDICE

La doctrine des protestants sur le baptême. — Il ne sera pas inutile de montrer le lien logique des erreurs protestantes, en même temps que la suite logique, qui en est la conséquence, des canons du concile sur le baptême. Nous empruntons cet exposé à l'art. *Baptême*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 313-316, de Mgr Ruch. On voudra remarquer que les éditions citées ne sont pas toujours celles que nous avons consultées pour ce travail :

Luther. — Luther, dans un sermon de 1519, a fait un petit traité de l'efficacité du baptême. Le catéchumène est plongé dans l'eau, puis retiré; il y a mort du vieil homme, naissance d'un homme nouveau, justification et régénération. Sermon *von dem... Sakrament der Taufe*, n. 3, édit. Walch, Halle, t. x, p. 2594-2595. Une alliance est conclue entre le néophyte et Dieu. L'homme déclare qu'il veut mourir à la faute, être délivré de la mort et de Satan. Dieu donne son Esprit qui rend la nature apte à recevoir un jour ses faveurs. Les deux contractants s'engagent à persévérer, le premier dans son désir, le second dans la promesse du salut. *Op. cit.*, 11, 12; p. 2598, 2599. Cette alliance est déjà un signe extérieur qui distingue le catéchumène et l'incorpore au peuple du Christ. *Op. cit.*, 1, 19, p. 2593, 2602. Elle le console; il sait qu'un jour Dieu l'affranchira de la faute, de la mort, de Satan. *Op. cit.*, 4, 5, 8, 9, p. 2595-2598. Sans doute, en cette vie, la concupiscence, le péché se manifeste, et cette tendance au mal est une véritable faute, mais, en vertu de l'alliance, Dieu s'est engagé à ne plus la voir, à ne plus l'imputer, à ne plus la condamner. Si cette consolante intervention n'existait pas, toute faute, si minime fût-elle, serait mortelle et condamnerait l'homme. *Op. cit.*, 6, 7, etc., p. 2596-2598 sq.; *Schrift wider die Bulle des Antichrist*, t. xv, p. 1743-1744. En vertu de la même alliance, le chrétien s'est engagé encore à mourir au péché. Dès cette vie, il commence déjà à le faire, son existence et sa mort sont la continuation du baptême. *Von dem... Sakr. der Taufe*, 23-27, p. 2605-2608. Et c'est pourquoi le baptême, c'est la pénitence. Si le néophyte tombe, il lui suffit de se rappeler joyeusement l'alliance baptismale. Les péchés lui sont remis s'il croit qu'à cause de l'alliance, Dieu ne veut plus les imputer. Inutile d'imaginer un autre remède, une planche de salut, quoi qu'en ait dit saint Jérôme. Faire pénitence, c'est retourner au baptême et à la foi. *Op. cit.*, 19-23, p. 2604-2605; *De capt. Babyl.*, n. 82-87; t. XIX, p. 62-70. Dieu ne pouvant mentir, l'alliance demeure toujours. Aucune faute ne peut la résilier, faire perdre au chrétien son bonheur; aucune, si ce n'est l'infidélité, la substitution des œuvres à la foi. *Ibid.*, 21, 22, 23; t. x, p. 2604, 2605; *Capt. Babyl.*, 86, 87; t. XIX, p. 67, 70. Cette foi devient le seul devoir du chrétien, que le baptême a fait libre. Le néophyte n'est donc pas soumis aux ordres de l'Église : ni pape, ni évêque, ni homme, ni ange ne peuvent lui parler en maîtres. Les préceptes, les œuvres feraient oublier la voix de l'Évangile, la liberté du baptême. Une

seule chose est prescrite : avoir la foi, mourir à la faute, en se souvenant que Dieu, à cause de l'alliance, ne veut plus l'imputer. *De capt. Babyl.*, 107-111; t. XIX, p. 83-87. Aussi les vœux sont-ils contraires à la liberté chrétienne. L'engagement de tous les chrétiens, c'est le baptême. Les vœux particuliers sont des lois nouvelles, lois humaines qui anéantissent la foi et la liberté chrétiennes, font oublier le sacrement. S'ils sont valides, pourquoi le pape en dispense-t-il? Si le pape peut dispenser, les autres chrétiens le peuvent aussi. *Op. cit.*, 113-122, p. 90-98. Cette conception du baptême sous forme d'alliance perpétuelle une fois admise, on comprend quelle efficacité Luther accorde au sacrement. Sans doute, il se compose de trois éléments : eau, formule, parole de Dieu. Mais ce qui est essentiel, c'est la promesse divine. L'eau ne contient pas une vertu cachée, comme le veulent les dominicains; Dieu ne sanctifie pas par sa seule volonté, ainsi que le disent les franciscains. Ce qui fait la valeur du baptême, c'est la foi à la parole du Christ : *Celui qui croira et qui aura été baptisé sera sauvé.* De cette confiance dépend le salut, c'est donc elle et non pas le sacrement qui justifie. *Op. cit.*, 83, 94, 96, 97, p. 66, 74-76.

Luther, les luthériens et les anabaptistes. — Telles étaient les idées de Luther quand parurent les anabaptistes. D'après eux, le rite du baptême est un signe purement extérieur, un bain quelconque, *Hundsbad.* C'est le symbole des peines auxquelles est soumis le chrétien, des bonnes œuvres qu'il lui faut accomplir. Luther, *Vorrede auf Justi Menii Buch*, n. 4; t. XX, p. 2195; *Tischreden v. d. heil. Taufe*, n. 23; t. XXII, p. 866; Mélanchthon, *Judicium de anab.*, *Corp. reform.*, Brunswick, t. I, p. 955; *Adversus anabaptistas*, t. III, p. 33. Le baptême ne remet pas la faute originelle; d'ailleurs, s'il faut en croire Ménius et Mélanchthon, les anabaptistes niaient l'existence de ce péché. Le sacrement n'a pas non plus pour effet d'empêcher la concupiscence d'être imputée, car elle n'est pas une faute. Il est donc une simple initiation, une régénération, puisqu'il introduit dans une société d'hommes parfaits. Mélanchthon, *De anab. ad Phil. Hass.*, t. III, p. 197; cf. Möhler, *La symbolique*, trad. fr., t. II, p. 178-191. S'il en est ainsi, le baptême ne saurait être efficace que chez les adultes qui ont conscience de leurs actes et possèdent la foi.

La lutte contre les anabaptistes n'amena pas Luther à modifier notablement ses premières affirmations, mais elle l'obligea à dire et à redire que si le défaut de foi chez le sujet peut rendre inefficace le sacrement, il ne l'annule pas. Sermon *Von dem heil. Taufe* (1535), 33, 93, 108, t. X, p. 2536, 2575 sq., 2582. Luther insista aussi sur la valeur de l'eau baptismale dont il fit souvent le plus bel éloge. Elle est sainte, divine, heureuse, salutaire, sanctifiée par le nom du Très-Haut, pénétrée de sa majesté, unie au sang du Christ. *Op. cit.*, 11, 28; *Catechismus major*, n. 219-220; t. X, p. 152-153. Mais cette mystérieuse vertu, l'eau ne la détient que grâce à la promesse, élément essentiel du baptême; la foi demeure toujours aux yeux de Luther ce qui rend le

rite efficace. *Von dem heil. Taufe*, 16, 26, t. x, p. 2523, 2532 sq.; *Cat. major.*, part. IV, t. x, p. 153 sq. Les effets du sacrement sont aussi ceux que Luther décrivait en 1519. Il y a *régénération :* si le baptisé a la foi, le Saint-Esprit, le Christ viennent et demeurent en lui pour le renouveler; d'autre part, l'homme se sait engagé à ressusciter. Le cœur est lavé. La grâce est « versée », l'âme est sanctifiée, les dons de l'Esprit sont accordés. Néanmoins la chair demeure pécheresse : mais le *pardon* est assuré : le baptême donne au chrétien l'assurance que Dieu ne veut plus voir, imputer, condamner ses fautes, quelque graves qu'elles soient. Si l'homme tombe, il n'a, pour faire pénitence, qu'à se souvenir avec foi de son baptême. *Cat. major.*, *loc. cit.; Von dem heil. Taufe*, n. 45, t. x, p. 2544; *Predigt am Evang. am Sonnt. Trinit.*, n. 13 sq., t. XI, p. 1561, Luther ne reste pas moins fidèle à ses premières déclarations sur la liberté chrétienne. Les commandements de l'Église, les lois mosaïques et même le Décalogue ne doivent plus inquiéter, condamner le chrétien; ils sont abrogés par le Christ. On peut se servir de la loi comme d'un moyen pédagogique, pour amener à l'obéissance les enfants et les hommes grossiers. On doit même prêcher la loi à tous les hommes, afin de leur faire constater leur impuissance à la pratiquer. Mais la voix qui parle au chrétien, lorsque l'Esprit a fait de lui un homme nouveau, c'est l'Évangile, et cet Évangile n'est pas une loi, mais l'appel à la confiance en Jésus-Christ rédempteur. D'ailleurs le chrétien n'a pas besoin d'être tenu de faire le bien, il le fait. L'art suprême du fidèle est d'ignorer la loi. Ces thèses sont souvent développées par Luther : voir, par exemple, le commentaire sur l'épître aux Galates de 1535, t. VIII, p. 1513 sq.

Zwingle. — La conception de Zwingle se rapproche beaucoup plus de celle des anabaptistes que de celle de Luther. Les sacrements n'ont pas la vertu de purifier, ils sont seulement des signes qui rappellent le salut, excitent la foi, témoignent que le chrétien appartient à l'Église du Christ. *De vera et falsa religione*, édit. Schuler et Schultes, Zurich, 1828-1842, t. III, p. 229, 231 sq. Par le baptême, l'homme s'enrôle parmi les soldats du Christ, il s'engage par un signe symbolique à être son disciple, à appartenir au peuple de Dieu. C'est un rite d'initiation, tout à fait semblable à la circoncision. Seules, la grâce de Dieu, la foi justifient. Le baptême d'eau ne communique pas le Saint-Esprit, ne fait pas de l'homme une nouvelle créature. Il ne remet pas les péchés; d'ailleurs, il n'y a pas de faute originelle proprement dite. La nature est corrompue, malade. Mais cette tendance au mal n'est pas un péché qui entraîne condamnation. *Fidei ratio ad Carolum V*, t. IV, p. 6; *De peccato originali ad Urb. Rhegium*, t. III, p. 627 sq., 643; *Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf*, t. II, 2, p. 230, 297 sq.

Calvin. — Calvin n'admet pas que le baptême soit simplement un rite d'initiation, une profession de foi, une marque distinctive. Il l'est, c'est vrai; par lui l'homme entre dans l'Église et appartient au peuple de Dieu; mais le sacrement fait plus. *Inst. chrét.*, c. XVII, n. 1, 13, 15, 20; édit. de 1545

dans *Corp. reform.*, t. XXIX, Brunswick, 1863, p. 957, 964, 965, 969. Sans doute, il ne possède pas une vertu mystérieuse, ne contient pas la grâce, n. 14, p. 965; c. XVI, n. 9, p. 944. Mais c'est un message, un diplôme qui nous montre que nous sommes crucifiés avec le Christ, que nous participons à tous ses biens; c. XVII, n. 5, 6, p. 960. Surtout il nous donne l'assurance que, par le sang du Sauveur, nos péchés sont pardonnés. Sans doute ils ne sont pas enlevés, la concupiscence demeure en nous et est odieuse à Dieu; mais il s'est engagé à ne plus l'imputer. Et comme on est baptisé pour la vie entière, comme le péché ne détruit pas le sacrement, le chrétien qui tombe n'a pas à recourir au pouvoir des clefs, à un rite nouveau. Le baptême, c'est la pénitence; c. XVII, n. 1-4, 10, 11, p. 957-963. Le chrétien jouit encore d'un autre avantage; soumis au Christ, il est élevé au-dessus de la loi, il obéit spontanément, fait naturellement ce qu'elle commande et peut à son gré user ou ne pas user des choses indifférentes; c. XVII, n. 12, p. 964; c. XII, n. 2 sq., p. 829 sq. Mais le sacrement n'est efficace que chez les élus, les prédestinés : en eux seuls l'Esprit agit pendant que le rite s'accomplit; c. XVII, n. 15, 16, 37, 41, p. 965, 967, 981, 983; c. XVI, n. 6, 9, 15, 17, p. 941, 944, 948, 950.

III. Canons sur la confirmation

Can. 1. — S. q. d. confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant, A. S.

Si quelqu'un dit que la confirmation en ceux qui sont baptisés n'est qu'une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit, ou qu'autrefois elle n'était qu'une sorte de catéchèse, dans laquelle ceux qui étaient sur le point d'entrer dans l'adolescence, rendaient compte de leur foi en présence de l'Église, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les trois premières erreurs signalées sur la confirmation (voir p. 174). Malgré l'observation, faite par certains Pères, que l'existence du sacrement de confirmation avait été déjà définie au canon 1 des sacrements en général, la majorité se rallia au présent texte où l'on définit explicitement l'existence de ce sacrement. Le concile condamne en même temps l'erreur protestante qui ne voit dans la confirmation qu'une vaine cérémonie et spécialement l'opinion de Mélanchthon qui considère l'ancienne pratique de la confirmation par l'imposition des mains comme une sorte d'examen de la doctrine chrétienne et de profession publique de la foi pour les enfants qui parvenaient à l'âge de l'adolescence. Le concile a écarté toute défini-

tion sur l'institution même du sacrement : il lui suffit de la déclaration générale du canon 1 sur les sacrements : tous les sacrements institués par Jésus-Christ. Les controverses théologiques sur le moment et sur le mode d'institution demeurent donc libres.

Can. 2. — S. q. d. injurios esse Spiritui sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, A. S.

Si quelqu'un dit que ceux qui attribuent quelque vertu au saint chrême de la confirmation font injure au Saint-Esprit, qu'il soit anathème.

Ce canon anathématise les deux erreurs ajoutées par les théologiens et citées p. 186. Mais si ce canon atteint les protestants qui niaient toute efficacité surnaturelle à l'onction du saint chrême et déclaraient injurieuse au Saint-Esprit la vertu sanctificatrice attribuée par les catholiques à ce rite sacramentel, par contre il ne contient aucune affirmation directe touchant la matière de la confirmation. Il ne décide pas si cette matière consiste dans l'onction. Il indique simplement que l'onction fait partie du sacrement et qu'elle a une efficacité spéciale qui lui vient du Saint-Esprit, puisque ce n'est pas faire injure au Saint-Esprit que de la lui attribuer.

Les effets du sacrement de confirmation avaient été suffisamment proposés dans les canons 5-8 des sacrements en général, et spécialement la production du caractère, d'où il résulte que la confirmation, pas plus que le baptême et l'ordre, ne peut être réitérée. Cf. sess. XXIII, c. IV. On laissa donc de côté toutes les autres considérations qui avaient été émises touchant le saint chrême et les rapports de la confirmation et du baptême, pour s'attacher uniquement à la question du ministre du sacrement de confirmation.

Can. 3. — S. q. d. quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis, A. S.

S. q. d. sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, A. S.

Si quelqu'un dit que l'évêque n'est pas seul le ministre ordinaire de la sainte confirmation, mais que tout simple prêtre l'est aussi, qu'il soit anathème.

Il est assez naturel que les évêques du concile de Trente se soient préoccupés de défendre les prérogatives épiscopales touchant l'administration du sacrement de confirmation. On voit la différence qui sépare le texte primitif du canon de son texte définitif.

Le petit résumé extrait des Actes, que nous avons reproduit, p. 183, ne donne qu'une idée imparfaite de la discussion antérieure à la proposition du premier texte. Les Pères avaient, en effet, longuement échangé leurs vues touchant le ministre de la confirmation. Quelques théologiens avaient proposé de déclarer que l'évêque est le ministre *ordinaire* de la confirmation. Cette qualification déplut à certains Pères qui demandèrent d'affirmer que l'évêque est *seul* ministre. L'évêque de Bosa prétendait même que saint Grégoire, en autorisant de simples prêtres à donner la confirmation, les avait faits évêques quant à cet acte (*Conc. Trid.*, t. v, p. 922). L'évêque de Lanciano n'ignore pas les cas multiples de confirmation conférée par un simple prêtre; mais il déclare très nettement que ce fut *dissimulatio propter scandalum* (p. 927). L'archevêque d'Aix va plus loin et affirme que « seul l'évêque est de droit divin seul ministre de la confirmation et qu'en déléguant un simple prêtre, saint Grégoire s'est trompé » (p. 930). Fort heureusement, en face de ces exagérations, d'autres opinions plus correctes se firent entendre. L'évêque de Feltre, par exemple, rappela que le concile de Florence avait déclaré que l'évêque était ministre *ordinaire* de ce sacrement et que, d'institution divine, il ne pouvait être dit seul ministre de la confirmation, sans quoi le pape n'aurait pu déroger au droit divin (p. 903).

Les discussions se poursuivirent après la proposition du premier texte du canon 3. Les prélats restant sur leurs positions, les théologiens chargés d'examiner leurs censures s'arrêtèrent à l'adaptation qui reçut la consécration définitive : l'évêque était déclaré *seul ministre ordinaire*. Avec l'addition de *solus*, c'était le texte de Florence qui triomphait.

Ainsi le but poursuivi par le concile était atteint : la prétention des protestants attribuant à n'importe quel prêtre le pouvoir de conférer la confirmation est condamnée. Mais, sans écarter le pouvoir extraordinaire des simples prêtres, le canon définit comme un dogme de foi que les évêques sont les seuls ministres ordinaires de ce sacrement. Plus tard, sess. XXIII, c. IV et can. 6, le concile affirmera derechef que les évêques ont le pouvoir de confirmer.

Les Actes du concile indiquent à la suite du projet du 26 février 1547 quels articles furent omis dans le projet de décret, parmi ceux qui avaient été soumis au jugement des Pères. Il ne sera pas sans intérêt de reproduire ce document :

Du *premier ordre*, c'est-à-dire des articles qui ont été jugés comme devant être condamnés simplement, on omet seulement l'art. 8 du baptême : *le*

baptême n'ôte pas les péchés, mais seulement leur imputation (voir p. 171). Il paraît superflu de le condamner, puisqu'il a déjà été condamné suffisamment dans le décret du péché originel.

Du *deuxième ordre*, de ceux qui ne paraissaient pas devoir être condamnés sans déclaration, un seul pareillement a été omis, savoir : *le baptême, c'est la pénitence* (voir p. 170). Il a paru plus convenable de le condamner quand il sera question de la pénitence, par ces mots : *le sacrement de pénitence n'est pas le baptême.*

Du *troisième ordre*, de ceux qu'on estimait devoir être passés sous silence, on n'en a également omis qu'un, savoir qu'*aussitôt après la chute d'Adam furent institués par Dieu des sacrements qui conféraient la grâce* (voir p. 168). De ce silence il n'y eut pas d'autre raison que l'avis de la majorité.

Du *quatrième ordre*, c'est-à-dire de ceux qui furent ajoutés par les théologiens, six ont été omis, savoir :

1. *Il n'existe pas de sacrement, dont ne fasse mention l'Écriture.* — Il paraît superflu d'exprimer un sentiment sur ce point, puisque le canon 1 définit que tous les sacrements sont institués par le Christ.

2. *Encore dans le sein de leur mère, les enfants peuvent être sauvés par l'invocation de la Trinité et la bénédiction.* — Omis, parce que cet article ne paraît pas se rapporter au baptême.

3. *Le baptême n'est qu'un signe d'affliction, marquant que les chrétiens doivent subir les épreuves et supporter les dangers de tout genre.*

4. *On satisfait à la loi du baptême par la mort corporelle et cette mort est même ce qu'il signifie proprement.*

5. *Les enfants d'Israël au passage de la mer Rouge, tout comme Noé transporté dans l'arche, ont été baptisés d'un baptême non figuré, mais véritable.* — Ces assertions et d'autres semblables, qui ont été retenues par quelques-uns des Pères ont été laissées uniquement pour ne pas obliger le concile à donner à son décret l'importance d'un volume. Nous nous sommes efforcés de condamner les principaux articles, laissant les autres pour une condamnation ultérieure, lorsque tous les livres des hérétiques seront condamnés.

6. *Le foyer de la concupiscence retarde l'entrée des baptisés au ciel.* — Article amplement condamné déjà dans le décret du péché originel : il serait donc superflu de répéter ici sa condamnation.

Décret de réformation.

Le même saint concile, sous la présidence des mêmes légats, voulant poursuivre, à la gloire de Dieu et à l'accroissement de la religion chrétienne, ce qu'il a commencé au sujet de la résidence et de la réformation, a jugé à propos d'ordonner ce qui suit, l'autorité du Siège apostolique étant sauve en toutes choses.

1. *(Qualités de ceux qui doivent être élevés au gouvernement des églises.)* — Nul ne sera élevé au gouvernement des églises cathédrales, s'il n'est né

de légitime mariage, s'il n'est d'âge mûr, grave, de bonnes mœurs et doué de la science des saintes Lettres, selon la constitution d'Alexandre III, qui commence *Cum in cunctis* [1] (*Decret.*, l. I, tit. vi, c. 7) promulguée au (IIIe) concile du Latran.

2. *(Ceux qui détiennent plusieurs églises cathédrales devront les abandonner, sauf une.)* — Que personne, de quelque dignité, grade ou prééminence qu'il puisse être, ne présume, contre les prescriptions des saints canons, d'accepter ou de garder simultanément plusieurs églises métropolitaines ou cathédrales, soit en titre, soit en commende ou sous quelque autre nom que ce soit. Un homme doit s'estimer très heureux, s'il peut réussir à bien gouverner une seule église et à y procurer l'avancement et le salut des âmes à lui commises. Ceux qui, contre la teneur du présent décret, détiendraient présentement plusieurs églises en garderont une à leur préférence. Quant aux autres, ils sont obligés de s'en démettre, dans l'espace de six mois s'il s'agit d'églises à la libre disposition du Siège apostolique, d'un an pour les autres. Autrement, à l'exception de l'église qu'ils auront obtenue en dernier lieu, toutes les autres seront censées par le fait même être vacantes.

3. *(On ne conférera les bénéfices qu'à des sujets capables.)* — Les bénéfices inférieurs, surtout ceux qui comportent charge d'âmes seront conférés à des personnes dignes et capables, qui puissent résider sur les lieux et exercer elles-mêmes leur fonction, selon la constitution d'Alexandre III au (IIIe) concile du Latran, qui commence *Quia nonnulli* (*Decr.*, l. III, tit. iv, c. 3) [2] et celle de Grégoire X au (IIe) concile général de Lyon, qui commence par *Licet canon* (*In VI°*, l. I, tit. vi, c. 14) [3]. Toute collation ou provision de bénéfice faite autrement sera nulle, et le collateur ordinaire saura qu'il encourt les peines de la constitution du concile général qui commence par *Grave nimis* (*Decr.*, l. III, tit. v, c. 29) [4].

4. *(Seront privés de leurs bénéfices ceux qui en détiendront plusieurs simultanément.)* — Quiconque à l'avenir présumera, contrairement aux saints canons et surtout à la constitution d'Innocent III qui commence *De multa* (*Decr.*, l. III, tit. v, c. 28) d'accepter et de conserver simultanément plusieurs cures ou autres bénéfices incompatibles, soit par voie d'union pendant la vie, ou en commende perpétuelle, ou sous quelque autre nom ou titre que ce soit, sera privé, de droit même, selon la constitution précitée et par la force du présent décret, desdits bénéfices.

5. *(Ceux qui possèdent plusieurs cures devront montrer leur dispense aux Ordinaires, qui pourvoiront au soin des âmes par la désignation de vicaires capables.)* — Les Ordinaires des lieux obligeront étroitement tous ceux qui

1. Lire *Cum in sacris*. Cf. Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. v, p. 1089.
2. Hefele-Leclercq, *Conc.*, t. v, p. 1098 (can. 13).
3. *Ibid.*, t. vi, p. 193 (can. 13).
4. (IVe) concile général du Latran (1215), can. 30, Hefele-Leclercq, *ibid.*, t. v, p. 1358.

possèdent plusieurs cures ou d'autres bénéfices incompatibles, à faire voir leurs dispenses; autrement ils procéderont contre eux suivant la constitution de Grégoire X au concile général de Lyon, qui commence *Ordinarii* (*in VI*°, l. I, tit. XVI, c. 3)[1], que le saint concile juge à propos de renouveler et renouvelle effectivement. Il y ajoute que les mêmes Ordinaires auront soin de pourvoir, par tous moyens, même par la députation de vicaires idoines et par l'assignation d'une portion suffisante de revenu à leur entretien, à ce que le soin des âmes ne soit aucunement négligé et qu'il soit ponctuellement satisfait aux fonctions et devoirs dont sont grevés les bénéfices, personne ne pouvant se prévaloir d'appel, de privilèges, d'exemptions, quelles qu'elles soient, même avec intervention de juges spéciaux pour empêcher l'effet de ces dispositions.

6. *(Quelles unions de bénéfices peuvent être tenues pour valables?)* — Les unions perpétuelles (de bénéfices) faites depuis quarante ans pourront être examinées par les Ordinaires, agissant comme délégués du Siège apostolique. Celles qui auraient été obtenues par subreption ou obreption seront déclarées nulles. Celles qui ont été faites depuis cette époque, mais n'ont pas encore obtenu leur effet total ou même partiel, ainsi que celles qui s'accorderaient dans l'avenir à la demande de qui que ce soit, s'il n'est pas constant qu'elles ont été faites pour des causes légitimes et raisonnables, vérifiées devant l'Ordinaire du lieu après avoir appelé ceux qui y ont intérêt, seront présumées subreptices et, pour ce motif, demeureront sans valeur, à moins que le Siège apostolique n'en décide autrement.

7. *(Les bénéfices unis à certaines églises seront visités; on y nommera des vicaires capables, en leur assignant un revenu convenable.)* — Les bénéfices ecclésiastiques de cure qui se trouvent joints et annexés perpétuellement aux cathédrales, collégiales ou autres églises ou monastères, à des bénéfices, collèges ou lieux de dévotions quels qu'ils soient, seront visités chaque année par les Ordinaires des lieux, qui devront veiller avec sollicitude à ce qu'il soit pourvu au soin des âmes de façon louable. A cet effet, ils députeront des vicaires idoines, même perpétuels (à moins que le bon gouvernement des églises ne leur paraisse demander une autre solution), leur assignant sur le tiers des revenus une portion plus ou moins grande, laissée à leur libre arbitre, mais assurée. Personne, ici encore, ne pourra se prévaloir d'appel, de privilèges, d'exemptions, même avec intervention de juges pour interdire l'effet des présentes.

8. *(Réparation des églises; les Ordinaires auront grand souci des âmes.)* — Les Ordinaires des lieux, en vertu de l'autorité apostolique, devront chaque année visiter les églises quelles qu'elles soient, et même exemptes, et pourvoir, par les moyens opportuns prévus par le droit, à ce que celles qui ont besoin de réparation soient réparées, et à ce que rien ne soit négligé du soin

1. *Ibid.*, t. VI, p. 196 (can. 18).

des âmes et des devoirs et fonctions qui y sont attachés; personne ne pouvant se prévaloir d'appels, de privilèges, de coutumes, même avec prescription de temps immémorial; les interventions de juges pour interdire l'effet du présent canon étant totalement exclues.

9. *(Ne pas différer la consécration des sujets promus aux églises majeures.)* — Ceux qui ont été promus aux églises majeures devront recevoir la consécration dans le temps prescrit par le droit : à aucun ne sera accordé de prorogation au-delà de six mois.

10. *(Interdiction aux chapitres de délivrer, pendant la vacance du siège, des lettres dimissoriales. Peines portées contre les contrevenants.)* — Il n'est pas permis aux chapitres des églises, pendant la vacance du siège, dans l'année à partir du jour de la vacance, de concéder la permission d'ordonner, de délivrer des lettres dimissoriales ou, comme certains les appellent, révérendes, tant en vertu du droit commun (cf. *in VI*°, l. I, tit. IX, c. 3, *Cum nullus*), qu'en vigueur de quelque privilège ou coutume que ce soit, à celui qui n'y serait pas contraint, à l'occasion d'un bénéfice reçu ou à recevoir. Si le chapitre passe outre, il sera frappé d'interdit ecclésiastique, et les sujets ainsi ordonnés, s'ils ont reçu les ordres mineurs, ne jouiront d'aucun privilège clérical, surtout en matière criminelle; s'ils ont reçu les ordres majeurs, seront suspens de l'exercice de leur ordre, au bon plaisir du prélat futur.

11. *(Les facultés pour être promus ne vaudront que pour des causes légitimes.)* — Les facultés pour être promus aux ordres par quelque prélat que ce soit, ne pourront servir qu'à ceux qui auront une cause légitime, exprimée dans les Lettres mêmes, pour ne pas recevoir les ordres de leurs propres évêques; et, en ce cas, ils ne seront ordonnés que par l'évêque même du lieu où ils se trouveront pour prendre les ordres, ou par celui qui exercera en sa place les fonctions épiscopales, et après avoir été soigneusement examinés.

12. *(La faculté de n'être pas promu ne vaut que pour un an.)* — Les facultés et dispenses pour n'être pas promus aux ordres ne pourront valoir au delà d'une année, excepté dans les cas prévus par le droit.

13. *(Obligation pour ceux qui sont présentés à un bénéfice de subir un examen préalable. Exceptions.)* — Ceux qui seront présentés, élus ou nommés à n'importe quel bénéfice ecclésiastique que ce soit, par des personnes ecclésiastiques, quelles qu'elles soient, même par des nonces du Siège apostolique, ne pourront être reçus, confirmés, ni mis en possession, nonobstant tout privilège ou toute coutume, même avec la prescription de temps immémorial, s'ils n'ont pas été auparavant examinés et trouvés idoines par les Ordinaires des lieux. Sont exceptés toutefois les sujets présentés, élus ou nommés par les universités et les collèges d'études générales.

14. *(Causes civiles des exempts que les Ordinaires peuvent juger.)* — Dans les causes des exempts, on devra garder la constitution d'Innocent IV, qui commence *Volentes* (*in VI*°, l. V, tit. VII, c. 1) publiée dans le concile général

de Lyon [1], constitution que le saint concile (de Trente) juge à propos de renouveler et renouvelle. On ajoutera cependant que, dans les causes civiles de salaires à l'égard de personnes misérables, les clercs séculiers ou les réguliers vivant en dehors de leur monastères, exempts de quelque façon que ce soit, même s'ils ont à leur disposition un juge député par le Siège apostolique et, dans les autres causes, s'ils n'ont pas de juge, pourront comparaître devant les Ordinaires des lieux, délégués en cela par le Saint-Siège lui-même, pour y être contraints par les moyens de droit à payer ce qu'ils doivent. Seront ici sans valeur les privilèges, exemptions, démarches de conservateurs (de biens) faisant opposition à cette procédure.

15. *(Les Ordinaires veilleront à la bonne administration des hôpitaux.)* — Les Ordinaires des lieux auront soin que tous les hôpitaux soient fidèlement et diligemment administrés par leurs préposés, de quelque nom qu'ils s'appellent et quels que soient leurs privilèges d'exemption, en gardant toujours la forme de la constitution du concile de Vienne, qui commence : *Quia contingit* (*In Clem.*, l. III, tit. XI, c. 2) [2], constitution que ce saint concile a jugé à propos de renouveler et renouvelle avec les dérogations y contenues.

1. Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. V, p. 1671 (can. 10).
2. Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. VI, p. 684.

CHAPITRE VI

SESSIONS VIII-XII[1]

TRANSITION ENTRE LA PREMIÈRE ET LA SECONDE PARTIE DU SAINT CONCILE DE TRENTE

Avec ces décrets dogmatiques et disciplinaires de la VIIe session se termine effectivement la première partie du concile de Trente sous Paul III. La bulle de translation du concile à Bologne est déjà publiée depuis le 11 mars 1547.

Les VIIIe, IXe et Xe sessions n'ont aucune importance au point de vue dogmatique et théologique.

Dans la VIIIe tenue le 11 mars 1547, est lu le décret pour la translation du concile à Bologne (*Conc. Trid.*, t. V, p. 1025).

Dans la IXe tenue le 21 avril à Bologne, est lu le décret pour la prorogation de la session. La session devait avoir lieu le 2 juin suivant ; mais cette Xe session fut occupée par un simple décret renvoyant ladite assemblée au 15 septembre. Et le 14 septembre 1547, la session qui devait se tenir le lendemain fut remise et différée au bon plaisir du concile.

On sait que le concile ne fut repris que sous Jules III.

La XIe session, tenue le 1er mai 1551, est tout entière occupée par le décret de reprise.

La XIIe session, tenue le 1er septembre 1551 ne peut que se proroger à une date ultérieure, afin de permettre aux prélats allemands de se joindre aux autres.

C'est seulement le 11 octobre 1551 que fut tenue la XIIIe session, où devait être promulguée la doctrine relative à l'eucharistie. Mais entre temps les théologiens et les Pères avaient travaillé soit à Trente soit à Bologne à la préparation de cette session. C'est donc par le début qu'il faut reprendre l'exposé de la question doctrinale relative au sacrement de l'eucharistie.

1. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 373-473.

LIVRE CINQUANTE-HUITIÈME

LES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE SOUS JULES III

CHAPITRE PREMIER

SESSION XIII[1]

DE LA TRÈS SAINTE EUCHARISTIE

L'exposé de la XIIIe session comprendra trois parties : I. Préparation du texte du décret sur l'eucharistie; II. Les chapitres doctrinaux; III. Les canons. En appendice, comme dans les deux sessions précédentes, la traduction des canons disciplinaires.

I. — Préparation du texte du décret sur l'eucharistie.

Comme on l'a rappelé, le texte du décret fut préparé, d'abord à Trente en 1547, puis à Bologne en 1547 et enfin, de nouveau à Trente, à la reprise du concile sous Jules III, en 1551.

Les discussions amorcées par les théologiens à Trente en 1547 sont reproduites dans le t. v du *Concilium Tridentinum* de l'édition de Mgr Ehses. Nous devons les fusionner ici avec les discussions de la reprise de 1551, dont nous avons le texte dans Theiner, t. I, p. 573 sq.

I. Les articles subversifs a examiner

Dès le 31 janvier 1547, le cardinal de Sainte-Croix proposa une méthode nouvelle, destinée à hâter les travaux conciliaires. Pendant que les Pères s'occuperaient des sacrements en général, du baptême et

1. 11 octobre 1551. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 473-479.

de la confirmation, ou examineraient les canons de réformation sur la résidence, les théologiens mineurs commenceraient les discussions sur l'eucharistie (*Conc. Trid.*, t. I, p. 608).

Dix articles, condensant les doctrines subversives, devaient servir de base aux discussions. En 1551 nous retrouvons les dix articles légèrement modifiés. Ce qui, dans notre texte des articles, est numéroté et écrit en italiques, représente les modifications introduites le 2 septembre 1551.

1. In eucharistia non esse revera corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed tantum ut in signo (sicut vinum dicitur in circulo ante tabernam).

Dans l'eucharistie, il n'y a pas réellement le corps et le sang de N.-S. Jésus-Christ, mais seulement en signe (comme on dit que le vin est dans l'enseigne d'une auberge).

Les mots entre parenthèses ont disparu du texte de 1551. Cette erreur, disent les Actes, est l'erreur de Zwingle, Œcolampade et des sacramentaires. Aucune référence.

En voici quelques-unes prises dans la quantité : Zwingle, *De vera et falsa religione commentarius*, cap. *De eucharistia*, dans *Huldrici Zwinglii opera*, t. III, Zürich, 1832, p. 240 sq. (principalement p. 241, 257, 258, 261, 263, 264, 269). Voir aussi la lettre *Ad Matthæum Alberum de cœna dominica*. — Œcolampade, *De genuina verborum Domini « Hoc est corpus meum »... expositione*, Bâle, 1525. — Voir aussi la relation de la dispute de Marbourg, contre Luther, par Rodolphe Collin, dans *Zwinglii opera*, t. IV (b), p. 173 sq.

2. Exhiberi in eucharistia Christum, sed spiritualiter tantum manducandum per fidem, *non autem sacramentaliter*.

Dans l'eucharistie, le Christ est manifesté, mais pour être mangé d'une manière purement spirituelle par la foi, *mais non sacramentellement*.

C'est l'erreur des hérétiques sus-indiqués, *mais plus spécialement d'Œcolampade dans son libelle sur l'eucharistie*, c. XIV (il s'agit de l'ouvrage signalé ci-dessus, *De genuina*, etc.) *et en beaucoup d'autres endroits. Comme ils ne nient pas que le Christ soit dans l'eucharistie, ils affirment qu'on ne peut manger le Christ que par la foi; ce qu'on prend sacramentellement, c'est le pain de l'hostie.* On se référera surtout aux controverses de Marbourg, *loc. cit.*

3. In eucharistia esse quidem corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed simul cum substantia panis et

Dans l'eucharistie, il y a le corps et le sang de N.-S. Jésus-Christ, mais en même temps que la subs-

vini, ita ut non sit transsubstantiatio, sed unio hypostatica humanitatis et substantiæ panis et vini, *ita ut verum sit dicere : Hic panis est corpus meum et hoc vinum est sanguis meus*[1].

tance du pain et du vin; ainsi il n'y a pas transsubstantiation, mais union hypostatique de l'humanité du Christ avec la substance du pain et du vin; *ainsi il est vrai de dire : ce pain est mon corps, ce vin est mon sang.*

Martin Luther, dans son *Testament* du sacrement de l'autel *(Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis)* (1528) s'exprime ainsi : « *Profiteor, quod in eo veraciter corpus et sanguis Christi in pane et vino corporaliter manducatur et bibitur.* » (Texte allemand : *Ebenso rede ich auch und bekenne das Sacrament des Altars, dass dasselbe warhafftig der Leib und Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getruncken.*) (*Werke*, t. xxvi, p. 507.)

De même, dans les *Assertiones* (lire : *Captivité de Babylone*) : *Postquam vidi* (lire : *postea videns*) *quæ esset Ecclesia, quæ aliter determinasset, nempe Thomistica, id est Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter sacrum et sacrum hærebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priori, esse videlicet verum panem verumque vinum, in quibus Christi vera caro verusque sanguis non aliter nec minus sit, quam ipsi sub accidentibus suis ponunt. Capt. babyl., De sacramento panis* (*Werke*, t. vi, p. 508).

Le même Luther, écrivant contre le roi d'Angleterre, dit : « *Impium et blasphemum esse, si quis dicat panem transsubstantiari.* » (*Werke*, t. x (2), p. 208.)

4. *Eucharistiam institutam esse ob solam remissionem peccatorum.*

L'eucharistie a été instituée seulement pour la rémission des péchés.

Cet article n'existait pas dans la première liste dressée en 1547. Il avait cependant été indiqué par le jésuite Laynez, le 17 février 1547 (*Conc. Trid.*, t. v, p. 934). L'édition de Theiner (t. i, p. 488) indique simplement que cet article, au dire de Fisher, évêque de Rochester, est de Luther. Il serait peut-être plus exact de le restituer, tout au moins quant au sens, à Mélanchthon :

Ad hoc igitur prodest manducatio, agenti pænitentiam videlicet, ad fidem confirmandam, qua sumens vere consequitur remissionem peccatorum et Spiritum Sanctum. Loci, 1ª ætas, De participatione mensæ

1. Addition due au dominicain Barthélemy Miranda, 3 février 1547 (*Conc. Trid.*, t. v, p. 874).

Domini. Corpus reform., t. XXI, p. 221. — *Igitur in usu debet accedere fides, ut si quis utatur cæna Domini, sic utatur, quia id est sacramentum Novi Testamenti, ut Christus clare dixit. Ideo statuat offerri res promissas in Novo Testamento, scilicet gratuitam remissionem peccatorum. Apologia confessionis*, a. 13 (17), *De numero et usu sacramentorum. Symbol. Bücher*, p. 204-205.

Laynez condamnait cette opinion, *cum (eucharistia)*, disait-il, *sit sacramentum refectionis, non remissionis.*

5 (4). Christum in eucharistia non esse adorandum neque festis venerandum neque in processionibus circumgestandum neque ad infirmos deferendum et ejus adoratores esse veros idololatras.

On ne doit pas adorer le Christ dans l'eucharistie, ni l'honorer par des fêtes, ni le promener en processions, ni le porter aux malades. Ceux qui l'adorent sont de vrais idolâtres.

Luther : *Dicimus illos non esse damnandos nec hæresis accusandos qui sacramentum non adorant, cum non sit præscriptum, neque Christus ad hos* (sc. ut adoretur) *ibi adsit; sed tamen ubique vides, illam adorationem sacramenti non esse sine periculo, ubi fides et verbum non exercetur; quare tutius forsitan fuerit, cum apostolis non adorare.* — Les Actes renvoient à l'écrit *Ad Valdenses :* il s'agit du livre écrit en allemand *Von Anbeten des Sacrements*, que Luther adressa en 1523 « *meinen lieben Herrn und Freunden, den Brüdern genannt Valdenses* », etc. Voici le texte allemand : *Derhalben sagen vir nu, dass man die nicht verdammen noch Ketzer schelten soll, die das Sacrament nicht anbeten. Denn es ist nicht geboten, und Christus ist nicht darum da. Gleich wie wir lesen, dass die Aposteln nicht haben angebetet, sintemal sie zu Tisch sassen und assen... Aber nichts desto weniger sihestu, dass nicht on Fahr angehet, anbeten dis Sacrament, wo das Wort und die Glaube nicht getrieben wird, dass ich schir achte, es were besser, mit den Aposteln nicht anbeten, denn mit uns anbeten* (*Werke*, t. XI, p. 448). — Le même aux mêmes : *Nullum festum magis odi, quam festum corporis Christi.* Texte allemand : *Zuvor sollt man abethun die Sacramenthaüser und die Procession auf des heiligen Leichnams Tag, weil der keins not noch nütz ist, und gross Heuchelei und Spott dem Sacrement widerfährt* (*Werke*, t. XI, p. 445).

Le même enseignement se retrouve dans la Confession d'Augsbourg, IIe partie, *De utraque specie* : Quia sacramenti divisio non convenit cum institutione Christi, solet apud nos omitti processio, quæ hactenus fieri solita est. *Symbol. Bücher*, p. 49.

6 (5). Non esse reservandam eucharistiam in sacrario, sed statim consumendam et præsentibus dandam, et aliter facientes abuti hoc sacramanto. *Neque licere ut quis seipsum communicet.*

Il ne faut pas conserver l'eucharistie dans le sanctuaire, mais la consommer aussitôt et la distribuer aux présents. Ceux qui agissent autrement abusent du sacrement. *Et il n'est pas permis que quelqu'un se communie soi-même.*

La finale n'est pas, à proprement parler, une addition de 1551; elle formait, en 1547, le dixième article soumis à la discussion des théologiens. On n'indique pas d'autre référence que le livre *De la réformation aux habitants de Cologne.* Cet ouvrage est de Bucer : en voir le titre exact, p. 169.

Mgr Ehses fait observer, en note (*Conc. Trid.*, t. v, p. 870, note 3) qu'on trouve semblables assertions dans une lettre de Luther à Simon Wolferin. Voici un passage : *Quare curabitis, si quid reliquum fuerit Sacramenti, ut id accipiant vel aliqui communicantes vel ipse sacerdos et minister.* Cité par Seckendorf, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, Francfort et Leipzig, 1688, t. III, p. 467.

7 (6). In hostiis seu particulis consecratis post communionem remanentibus non remanere corpus Domini, sed tantum ibi esse, dum sumitur, non autem ante vel post sumptionem.

Dans les hosties ou parcelles consacrées qui restent après la communion, il n'y a plus le corps du Seigneur; il n'y est que pendant qu'on le reçoit, mais ni avant, ni après.

Assertion de Luther, ainsi que le rapporte Cochlée dans l'ouvrage publié contre lui. Au lieu de Luther, certains manuscrits donnent : les luthériens, ce qui peut-être est plus exact.

On lit dans la formule de concorde de Wittemberg, c. II : ... *Nam extra usum, cum asservatur (sacramentum) in pixide, aut ostenditur in processionibus, ut fit a papistis, sentiunt non adesse corpus Christi.* Cf. *Symbol. Bücher*, p. 649, et Cochlée, *Commentaria...*, Mayence, 1549, ann. 1536.

8 (7). De jure divino esse, sub utraque specie etiam populum communicare, ac propterea peccare eos qui cogunt populum altera specie uti.

(Et tamen præcipiente concilio, ut plebs sub utraque specie communicet, eo casu sub altera tantum communicandun esse.)

De droit divin, le peuple lui-même doit communier sous les deux espèces : aussi il y a péché à forcer le peuple à ne se servir que d'une seule.

(Et pourtant, si le concile ordonnait de communier sous les deux espèces, il faudrait en ce cas communier seulement sous une seule.)

La finale du texte de 1547 a été supprimée en 1551.

Références indiquées : Confession d'Augsbourg, IIe partie, *De utraque specie*. On lit : *Hic mos communicandi sub utraque specie habet mandatum Domini*, Matth., XXVI, 27 : *Bibite ex eo omnes, ubi manifeste præcipit Christus ut de poculo omnes bibant. Symbol. Bücher*, p. 48.

On pourrait ajouter, de Luther : *Unde illi sunt nunc inexcusabiles et tam qui cogunt quam qui se cogi sinunt ad omissionem sc. alterius speciei, scientes ad impia se cogere et cogi*. Disp. an. 1535, lire : *Disputatio circularis... contra concilium Constantiense*, prop. 88. *Werke*, t. XXXIX (1), p. 35.

Pour la dernière phrase supprimée, de Luther encore : *Si quo casu concilium statuerit, minime omnium vellemus utraque specie potiri; immo tunc primum in despectum concilii vellemus aut una tantum aut neutra et nequaquam utraque potiri, ac plane eos anathema habere, quicumque auctoritate talis concilii potirentur utraque, cum id habeamus de jure divino. Formula missæ seu communionis pro ecclesia Wittembergensi. Werke*, t. XII, p. 217.

9 (8). Non contineri (Th. : continere) sub altera specie, quantum sub utraque continetur (Th. : continetur sub utraque); nec (neque) tantum sumere communicantem sub altera specie quantum sub utraque.

Sous une seule espèce il n'est pas contenu autant que sous les deux; et celui qui communie sous une seule espèce ne reçoit pas autant que celui qui communie sous les deux.

Jean Æpinus ou Hæck (Theiner écrit à tort : Joannes Eckius), dit Theiner, ajoute dans ses disputes (?) : *Laicis sub panis specie (ut ipsi loquuntur), aut cum pane utramque sacramenti partem et corpus et sanguinem laicis porrigi, nugæ sunt*. Aucune référence [1].

De Luther : « *Quid si ego contra sentiam, me non tantum accipere (sub) altera, quantum (sub) utraque? quia non totam Christi institutionem, sed dimidiam solam accipio.* » — A cette proposition, pour en bien saisir le sens et la portée, il faut rattacher les propositions précédentes : *Ejusdem sapientiæ sunt pulcherrimæ rationes, quas pro stabilienda altera specie velut ebrii somniant, sc. quod laici possunt credere, in altera specie non tantum accipi, quantum in utraque, quod esset magnum periculum. Quasi vero non et clerici eodem periculo sic credere possint, ut et illis merito altera species adimenda fuerit. Quid si ego*, etc... (*Propositiones centum de utraque specie sacramenti*, prop. 53, 50-52).

1. Sur Jean Æpinus, voir *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 514.

Titre exact : *Disputatio circularis... contra concilium Constantiense*, *Werke*, t. XXXIX (1), p. 23-24.

10 (9). Solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendam eucharistiam *(neque ad id confessionem esse necessariam, sed liberam, præsertim in doctis)*; neque teneri homines ad communionem in paschate.

La foi seule est une préparation suffisante à la communion eucharistique *et, à cet effet, la confession n'est pas nécessaire, mais libre, surtout pour les personnes instruites*. Et les hommes ne sont pas tenus de communier à Pâques.

De Luther : *Verbum promissionis tantum regnare debet in fide pura, quæ est unica et sola sufficiens præparatio ad sacramenti sumptionem.* — Le texte exact est : *Præparatio itaque digna et usus legitimus non est nisi fides. Ex quibus vides, ad missam digne habendam non aliud requiri quam fidem, quæ huic promissioni fideliter nitatur. Capt. babyl.*, *De sacramento panis; Werke*, t. VI, p. 517. — Du même : *Fidele consilium meum est, ut homo christianus tempore quadragesimæ et paschalis nec confiteatur, nec ad sacramentum eat. De confessione*, part. III. Mgr Ehses renvoie à Luther, *In visitatione saxonica*, cap. *De eucharistia*. Lire : *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn... zu Sachsen.* Texte cité en 12e lieu par les A(cta) : *Si vel ipse pastor aut prædicator, qui quotidie in sana doctrina versatur, voluerit ad sacramentum accedere sine confessione et examine, non sit hoc ei per hæc prohibitum. Similiter intelligendum est de aliis intelligentibus et notis, qui seipsos recte admonere ex verbo Dei possunt, ne rursus per nostros erigatur nova papalis coactio aut necessaria consuetudo ex tali confessione, quam volumus et debemus habere liberam* [1].

Cf. prop. 15 de la bulle *Exsurge Domine*, tirée des Assertions (Denz.-Bannw., p. 755; Cavall., n. 1158).

10. Non licere, ut quis seipsum communicet.

Il n'est permis à personne de se communier soi-même.

Proposition rattachée en 1551 à l'art. 6.

Cette liste n'épuise pas la totalité des erreurs qu'on pouvait reprocher aux novateurs. De fait, au cours des discussions de 1547, quelques

1. En allemand : *Denn ob der Pfarher selbs oder Prediger, so teglich damit umbgehen, on beicht oder verhöre zum Sacrament gehen wil, sol im hiemit nicht verboten sein. Desgleichen ist auch von andern verstendigen personen, so sich selbs wol berichten wissen oder zu sagen, Damit nicht wider ein newer Bapst zwang oder nötige gewonheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frey haben. Unterricht der Visitatoren...* (*Werke*, t. XXVI, p. 216).

théologiens, surtout André Véga et Jacques Laynez demandèrent qu'on en ajoutât d'autres : une dizaine d'erreurs furent ainsi signalées. Nous avons vu que les théologiens de 1551 n'en admirent finalement que deux, signalées respectivement par Barthélemy Miranda et Laynez. Les autres furent vraisemblablement jugées inutiles, parce que faisant double emploi avec d'autres erreurs déjà signalées ou même antérieurement condamnées, ou renvoyées à d'autres sessions, comme, par exemple, celle qui concerne la vérité du sacrifice eucharistique. Une erreur signalée par Véga : *Ad sumendam eucharistiam non requiri confessionem mortalis peccati, etiam in habente copiam sacerdotis*, est implicitement contenue dans l'art. *10* (9) et les Pères du concile devaient en tenir compte dans une large mesure.

II. Discussion des articles par les théologiens mineurs

Aussi bien en 1547 qu'en 1551, les articles furent partagés en deux séries avant d'être proposés au jugement des Pères. La première série contenait les articles à condamner purement et simplement. En 1547, c'étaient les articles 1, 3, 4, 5, 6 et 7, qui devinrent en 1551 les articles 1, 3, 5, 6 (moins la dernière assertion), 7 et 8. La seconde série comportait en 1547 les articles 2, 8, 9 et 10 et, en 1551, les articles 2, 4, 6, finale, 9 et 10, qui, dans la pensée des théologiens, ne devaient être réprouvés qu'avec certaines réserves. Ce qui est intéressant, c'est que les Actes notent les réserves à faire.

Art. 2. Déjà en 1547, on avait fait cette remarque : « Parce qu'en toute vérité le Christ est mangé spirituellement par la foi (Joa., vi), certains désireraient que cet article fût condamné sous une formule plus claire, par exemple qu'on ajoutât à la fin *nullo modo sacramentaliter*, ou quelque chose de semblable » (*Conc. Trid.*, t. v, p. 1008). Cette observation explique l'addition finale faite en 1551. Mais, même sous cette forme nouvelle, l'article appelle encore des remarques : « Presque à tous cet article paraît devoir être omis, parce que superflu. Il est contenu dans le premier et la manducation sacramentelle n'est niée par aucun hérétique. Cependant quelques-uns déclarent cet article hérétique et demandent sa condamnation sous cette forme : « Le Christ n'est manifesté sacramentellement que s'il est d'abord manifesté spirituellement » (Theiner, t. i, p. 502).

L'article 3 du projet primitif cite Luther (*Conc. Trid.*, t. v, p. 869). On a vu par les textes luthériens eux-mêmes qu'ils n'avaient pas la précision que leur accordait cet article. Surtout l'explication ajoutée

en 1551 sur la demande du dominicain Miranda ajoutait une précision nouvelle plus difficile à justifier. L'idée d'une union hypostatique entre la nature humaine du Christ et la substance du pain et du vin, soutenue peut-être au XIIe siècle par Rupert de Deutz (cf. Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 278) et avant lui par Bérenger, avait été renouvelée au XVIe siècle par Osiander, mais n'avait en réalité trouvé aucune faveur près de Luther et de ses disciples. L'évêque de Guadix devait le faire remarquer dans la congrégation générale du 26 septembre 1551 (Theiner, t. I, p. 512). Le texte se trouva modifié ainsi : « La substance du pain et du vin demeure avec le corps et le sang de Jésus-Christ ; le Christ est *impanatus* » (Theiner, t. I, p. 520). Cette dernière expression finit par disparaître elle-même. Voir plus loin, p. 254.

L'article 4 de 1551 ne répond pas, assurent certains, à la doctrine des hérétiques, qui ne prétendent pas que l'eucharistie soit instituée *seulement* pour la rémission des péchés. Enlevez ce mot *seulement* et l'assertion devient catholique. Peut-être faut-il passer cet article sous silence. A quoi beaucoup répondent qu'il faut le condamner, mais en laissant le mot *solam*, seulement ou même principalement (Theiner, t. I, p. 502).

Art. 6. La finale du nouvel article 6 de 1551 (ancien article 10 de 1547) appelle des réserves, à cause de la communion du célébrant et en cas de nécessité. Il serait donc préférable de lui donner cette forme : « En cas de nécessité, et même pour le prêtre célébrant, personne ne peut se communier soi-même. » Certains font observer que plusieurs docteurs sont d'avis que, même dans le cas de nécessité, le laïque ne peut se communier lui-même, qu'il est plus sûr de s'abstenir et de se contenter de la communion de désir (Theiner, t. I, p. 502).

Art. 8. Dès 1647, Miranda, Salmeron, Laynez avaient fait observer que l'article 8 (devenu 9 en 1551) condamnable en sa première partie ne l'était plus dans la seconde. Nombreux en effet sont les théologiens qui opinent qu'une communion faite sous les deux espèces apporte plus de grâces (*Conc. Trid.*, t. V, p. 1008 ; Theiner, t. I, p. 502). Laynez avait remarqué que la condamnation atteindrait Alexandre de Hales et d'autres docteurs (*Conc. Trid.*, t. V, p. 935). Il était donc convenable de formuler l'article sans mentionner la grâce et en ne parlant que de la présence du Christ dans le sacrement (Theiner, t. I, p. 502).

Enfin, l'article 9 (10 de 1551) avait déjà appelé en 1547 quelques réserves, certains estimant ne pouvoir le condamner comme hérétique, tout au moins dans sa dernière partie (obligation de la communion

pascale) qui ne découle pas des Écritures, mais exprime simplement un précepte de l'Église (*Conc. Trid.*, t. v, p. 1008). L'addition de 1551 amène plus de nuances dans les réserves des théologiens : « La première et la troisième parties sont par tous condamnées simplement. La seconde (neque ad id confessionem esse necessariam...) demeurait douteusement répréhensible, car certains disent que même avec un confesseur idoine à sa disposition, le pécheur ayant conscience d'un péché mortel n'est pas encore tenu à la confession pour faire une bonne communion, la contrition suffisant, si elle est accompagnée de la résolution de se confesser en temps voulu. Mais d'autres répliquaient que la confession, en ce cas, était absolument nécessaire et que l'article en conséquence était condamnable comme hérétique. D'autres enfin considéraient cette proposition comme simplement erronée, scandaleuse, conduisant manifestement les âmes à leur perte et ouvrant la voie à la communion indigne, comme trop d'exemples quotidiens le démontrent : il fallait donc la condamner. » (Theiner, t. I, p. 502.)

Ainsi, entre temps, plus longuement en 1547, plus brièvement, grâce à une méthode meilleure, en 1551, les théologiens avaient exposé leur sentiment. On doit reconnaître que, sur la question de l'eucharistie, leur théologie est plus ferme que dans les controverses précédentes. Sans doute, aujourd'hui, avec tous les progrès de l'histoire et de la critique, notre arsenal est plus complètement et plus exactement fourni que le leur. Néanmoins, il faut constater que les discussions de Trente ont tracé définitivement le cadre de la théologie moderne de l'eucharistie : preuves de la présence réelle par les paroles de la promesse et de l'institution; réfutation des interprétations figuratives et explication des formules augustiniennes sur lesquelles elles prétendent s'appuyer; relevé des décisions de l'Église, depuis le canon 18 de Nicée aux décrets du concile de Florence, en passant par le concile d'Elvire, can. 1, 28, la *Lettre synodale* de Cyrille à Nestorius, les condamnations et la rétractation de Bérenger, la condamnation de Wicleff et les interrogations posées à ses sectateurs; mode admirable de la présence du Christ, c'est-à-dire la transsubstantiation; la présence du Christ entier sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces; adoration due à l'eucharistie; interprétation des textes scripturaires et patristiques paraissant favoriser la doctrine de la nécessité de la communion eucharistique pour les petits enfants; enfin documents tendant à démontrer que la communion sous les deux espèces n'est pas de droit divin dans l'Église. Certains orateurs font même assaut d'érudition, relevant jusque dans les conciles provin-

ciaux et les textes du *Corpus juris* les autorités étayant leur thèse. La théologie patristique n'est pas négligée et, si l'on excepte les références indiquées d'une manière fréquemment inexacte et presque toujours superficielle, on doit confesser que, tout compte fait, la présentation de l'argument de tradition est déjà remarquable. Pour être juste, il faut reporter les défauts de présentation sur l'imperfection de la science historique de l'époque, les habitudes d'imprécision dans la façon d'indiquer les sources et aussi peut-être les abréviations des comptes rendus des séances du concile.

Le travail réalisé par les théologiens fut donc solide et durable. Parmi les orateurs de la première période, il convient de nommer le carme Vincent de Leone (*Conc. Trid.*, t. v, p. 883), le mineur François de Visdomini (*Conc. Trid.*, t. v, p. 897), l'observantin Lombardello (*Conc. Trid.*, t. v, p. 913) et son confrère le docteur parisien Jean Conseil (*Conc. Trid.*, t. v, p. 936-959). Dans la troisième période, trois noms émergent : Laynez, pour sa démonstration de la présence réelle (Theiner, t. I, p. 490), Salmeron, pour la discussion relative à la communion des laïques sous les deux espèces (Theiner, t. I, p. 491) et Melchior Cano, pour l'examen des articles 3, 8 et 10 (Theiner, t. I, p. 493).

III. Examen des articles par les Pères

Les deux séries d'articles furent transmis à la délibération des Pères, le 17 septembre 1551. A cette époque, en dehors du cardinal-légat Crescenzi et des présidents, Sébastien Pighini, évêque de Siponto et Aloys Lippomani, évêque de Vérone, il n'y avait encore au concile que le cardinal de Trente, sept archevêques et vingt-six évêques (Theiner, t. I, p. 487). On commença néanmoins l'examen des articles.

Quelques observations nouvelles et intéressantes furent ajoutées à celles des théologiens. Conformément à la résolution communiquée par le cardinal-légat de ne point prendre parti dans les discussions d'écoles (Theiner, t. I, p. 502), on évita de trancher certaines questions controversées.

La première controverse visait la finale de l'article 9. Reçoit-on autant de grâces sous une seule espèce que sous les deux? Mieux vaut ne pas prendre parti, déclare le cardinal-légat; mieux vaut ne pas parler de cette question. Affirmer l'égalité absolue des grâces c'est condamner un grand nombre de théologiens catholiques; laisser supposer l'inégalité des grâces, c'est décourager les laïques qui se croiront frustrés (Theiner, t. I, p. 502). La majorité se rangea à cet avis.

Autre controverse : la confession doit-elle précéder la communion? La plupart des Pères opinèrent pour l'affirmative, mais avec des nuances. Le cardinal Madruzzo, évêque de Trente, voulait qu'on ajoutât la restriction : *habita copia confessarii aut saltem in voto* (Theiner, t. I, p. 503). Le cardinal-légat, au contraire, pensait qu'on pouvait imposer la confession sans restriction : en cas de nécessité, ne peut-on pas se confesser à des laïques, même à des femmes? (Theiner, t. I, p. 502.) L'évêque de Feltre estimait qu'on ne pouvait condamner une opinion théologique; ce en quoi il faisait écho à Melchior Cano et à quelques autres théologiens qui, tout en admettant que le concile pût imposer l'obligation de la confession, opinaient qu'il ne fallait pas condamner comme hérétique un enseignement donné par des théologiens catholiques (Theiner, t. I, p. 494, 496). Finalement le sentiment de ces théologiens et de l'évêque de Feltre prévalut : on s'en rend compte en lisant le canon 11, *De SS. eucharistia*, après lequel, évitant la formule de l'anathématisme, le concile impose néanmoins l'obligation de la confession avant la communion à qui est conscient d'être en état de péché mortel. Aussi bien, presque aucun évêque n'avait jugé qu'on dût affirmer sous peine d'hérésie la nécessité de la confession.

Une autre question plus troublante était celle de la communion sous les deux espèces. Les utraquistes étaient nombreux en Allemagne : depuis le concile de Bâle (*Compactata* du 30 novembre 1433, accordant la communion sous les deux espèces, en Bohême et en Moravie, à toutes les personnes parvenues à l'âge de raison, pourvu qu'elles reconnaissent que le corps entier de Jésus-Christ est sous chacune des deux espèces : voir *Dict. de théol. cath.*, *Bâle (Concile de)*, t. II, col. 121; Hefele-Leclercq, t. VII, p. 858), ils prétendaient s'autoriser d'une reconnaissance officielle de leur pratique et profitaient des controverses antiprotestantes pour réclamer à Rome la sanction des *Compactata.* Plusieurs évêques étaient d'avis d'accorder à l'Allemagne la communion sous les deux espèces; le cardinal de Trente estimait qu'une telle attitude était propre à rétablir la paix religieuse et à réconcilier l'Allemagne à l'Église (Theiner, t. I, p. 503). L'évêque d'Agram alla plus loin : invoquant divers textes de l'Écriture, il soutint que la communion sous les deux espèces est de droit divin et que, si l'Église a eu, dans le passé, des raisons de modifier le droit divin, elle peut en avoir actuellement d'y revenir, même simplement en faveur de l'Allemagne (Id., p. 503-504). L'évêque de Monopoli opina de même (Id., p. 510). Mais ces avis individuels se heurtèrent au sentiment de la majorité. Le droit divin n'est pas ici engagé; c'est ce qui explique le pouvoir

de l'Église en la matière. Plusieurs évêques cependant ne voyaient pas d'inconvénient à faire à l'Allemagne la concession demandée, mais ils y mettaient deux conditions : « Que (les Allemands) la demandent, qu'ils reconnaissent que l'Église ne s'est pas trompée en prohibant la communion sous les deux espèces et que, conformément à la doctrine catholique, ils professent que Jésus-Christ tout entier est contenu sous une espèce aussi bien que sous les deux » (Theiner, t. I, p. 506).

Autre controverse amorcée par la précédente. Les évêques d'Agram et de Monopoli s'étaient appuyés sur Joa., VI, où il semble que Jésus impose la double communion. Plusieurs Pères demandèrent que le concile interprétât officiellement ce chapitre de l'évangile. Le plus grand nombre (19 contre 9) y virent, au sens littéral, une promesse formelle de l'eucharistie; ainsi, Ayala, évêque de Guadix, de Acuna y Avellaneda, évêque d'Astorga et d'autres (Theiner, t. I, p. 512 sq.). Quant à l'argument que les utraquistes prétendaient en tirer, ils répondirent en rappelant d'autres passages du même chapitre où la communion semble affirmée seule nécessaire. Ainsi, Heredia, évêque de Cagliari, et Fonseca, évêque de Castellamare, rappelèrent que Jésus-Christ, étant présent tout entier sous chaque espèce, quiconque reçoit le pain consacré mange la chair et boit le sang du Christ. Augustin, évêque d'Huesca, et Foscarari, évêque de Modène (Theiner, t. I, p. 509, 515) prétendirent que ce chapitre doit s'entendre au sens littéral d'une manducation spirituelle du Christ par la foi et que c'est seulement par allégorie qu'on peut y voir une promesse du sacrement. Piccolomini, évêque de Lanciano, appliqua à ce chapitre la théorie de saint Augustin sur la multiplicité des sens littéraux et émit l'idée que les deux sens étaient parfaitement compatibles (id., p. 507)[1].

1. Dans son commentaire sur saint Jean, Cajétan a exposé le triple sens de Joa., VI, 54, et s'arrête de préférence au sens spirituel : *Prudens lector, considera, quod cum (Dominus) duo in re hac dixerit (sc. manducare et bibere et vitam æternam habere manducando et bibendo), primum declarat esse spiritum, hoc est spirituale; alterum autem confirmat esse, ut dixerat (sc. caro non prodest quidquam); ac per hoc instruit eos, quod verba sua spiritualiter intellecta (hoc est de spirituali cibo, de spirituali potu, de spirituali manducare et bibere) habent secum vitam æternam, ut prius dixerat.* Déjà, dans la discussion sur la nécessité du baptême, Catharin, évêque de Minori, avait fait allusion aux erreurs de Cajétan. L'interprétation « spirituelle » de Cajétan devait être encore postérieurement attaquée, dans les discussions des théologiens, 10 juin 1562, préparatoires à la XXI[e] session. Voir *Conc. Trid.*, t. V, p. 933; t. VIII, p. 543, note 1.

Pour le détail de ces discussions sur le sens de Joa., VI, au concile de Trente, on devra se reporter à l'article du P. Cavallera : *L'interprétation du chapitre VI de*

Le deuxième président, Pighini, crut devoir alors intervenir, parla uniquement de la communion sous les deux espèces et affirma que le passage de saint Jean devait s'entendre d'une manière spirituelle. S'il fallait y voir la communion sacramentelle, il ne resterait plus, pour se soumettre à l'ordre de Jésus-Christ, qu'à communier sous les deux espèces. Ou bien Jésus aurait-il avancé une chose vaine en distinguant la chair à manger et le sang à boire? (Theiner, t. I, p. 517.) Le troisième président, Lippomani, opina dans le même sens (Id., p. 518).

IV. Rédaction des chapitres doctrinaux et des canons

Une commission fut nommée pour la rédaction des canons : elle comprenait les archevêques de Mayence et de Sassari, les évêques d'Agram, de Bitonto, de Badajoz, de Guadix, d'Astorga et de Modène. Avec le légat et les présidents, elle rédigea d'abord, le 1er octobre, dix canons qui furent remaniés le lendemain et dont le nombre fut porté à 13.

Il est utile de transcrire le texte de ces 13 canons pour permettre au lecteur de se rendre compte des modifications qui y furent ensuite apportées :

1. S. q. d. in sanctissimo eucharistiæ sacramento non contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate D. N. Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed tantummodo esse ut in signo, vel figura, aut virtute, sit anathema, maranatha.

2. S. q. d. in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. Jesu Christi; aut secundum exsecrabiles et profanas novitates, Christum impanatum esse dixerit; negaverit autem mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem patres nostri et universa catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem nuncuparunt, A. S.

3. S. q. negaverit sub utraque specie et qualibet ejus parte totum Christum contineri, A. S.

4. S. q. d. peracta consecratione in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi; sed tantum dum sumitur,

saint Jean; une controverse exégétique au concile de Trente, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 15 octobre 1909.

non autem ante, vel post sumptionem; et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur, non remanere corpus Domini, A. S.

5. S. q. d. sacrosanctum eucharistiæ sacramentum ob solam remissionem peccatorum institutum esse, A. S.

6. S. q. d. unigenitum Dei Filium D. N. Jesum Christum in eucharistia non esse eo cultu, qui latria dicitur, adorandum, adoratione etiam externa aut non festiva peculiari celebritate venerandum; vel non licere secundum pium et laudabilem sanctæ Ecclesiæ ritum et consuetudinem in processionibus solemniter circumgestari; aut publice populo spectandum proponi, et ejus adoratores esse idololatras, A. S.

7. S. q. d. non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem consumendam et adstantibus necessario distribuendam; aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur, vel sacerdoti celebranti ut seipsum communicet, A. S.

8. S. q. d. necessarium esse ad salutem et jure divino præceptum, omnes et singulos Christi fideles sub utraque specie communicare; aut errasse hactenus Ecclesiam, quod laïcos et non celebrantes sacerdotes sub sola panis specie communicaverit, A. S.

9. S. q. d. necessarium esse de jure divino etiam parvulos, antequam ad annos discretionis pervenerint, communicare, A. S.

10. S. q. d. minus sumi sub una specie quam sub utraque, vel laïcis injuriam fieri; aut ipso sacramenti fructu defraudari, qui sub una specie communicant, A. S.

11. S. q. d. Christum in eucharistia exhiberi spiritualiter tantum manducandum per fidem, non autem sacramentaliter, A. S.

12. S. q. negaverit, omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus cum ad annos discretionis pervenerint, teneri juxta præceptum s. matris Ecclesiæ, semel in anno, in paschate, ad communicandum, A. S.

13. S. q. d. solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum dignissimum sanctissimæ eucharistiæ sacramentum, A. S. — Et ne hoc sacramentum sacramentorum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit et declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, necessarie præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare vel pertinaciter asserere, seu publice disputare præsumpserit, eo ipso excommunicatus exsistat. (Theiner, t. I. p. 520.)

La discussion devait commencer le 6. Mais le légat Crescenzi dut faire part au concile d'une démarche faite près de lui par le comte de Montfort, ambassadeur impérial, et par les envoyés de Ferdinand d'Autriche, demandant qu'on remît à plus tard la conclusion d'une affaire aussi importante, afin d'attendre l'arrivée des délégués protestants ou que du moins on réservât la question de la communion

sous les deux espèces. Fallait-il attendre les protestants qui n'avaient pas répondu aux convocations qu'on leur avait adressées et s'exposer ainsi, au cas où ils persévéreraient dans leur abstention, à perdre du temps? On décida d'aller aussi loin que possible dans la voie des concessions : ainsi, pour faire droit au désir exprimé, on supprima les canons 8 et 10. De la fin du 7[e] on fit un canon spécial, ce qui porta à 12 le nombre des canons. De plus on proposa de supprimer, dans le canon 2, le mot *impanatum* que personne n'employait; d'ajouter au canon 3 les mots *separatione facta* conformes au texte du concile de Florence, d'intercaler dans la déclaration relative à la confession la restriction *habita copia confessarii*. Sur ce dernier point, d'autres retouches avaient été demandées, prévoyant des exceptions possibles. L'évêque de Bitonto, rapporteur de la commission, répondit que le concile devait porter des règles générales sans s'occuper des exceptions (Theiner, t. I, p. 521, 522 et le texte des canons retouché, p. 525).

Jusque là on ne s'était pas préoccupé de faire précéder les canons de chapitres doctrinaux. Le 6 octobre cependant, plusieurs évêques ayant demandé qu'on continuât à faire, comme sous Paul III, précéder les condamnations d'un exposé doctrinal, la rédaction de chapitres doctrinaux fut confiée à deux membres de la commission, les évêques de Guadix et de Modène (Theiner, t. I, p. 525-526). Mais la commission ne fut pas satisfaite du travail : les discussions d'école entre thomistes et scotistes s'y laissaient trop sentir [1]. On demanda une nouvelle rédaction à quelques prélats et théologiens sous la direction de Lippomani, leur recommandant d'adopter, sur la transsubstantiation, des formules qui pussent être acceptées par toutes les écoles. Les huit chapitres furent présentés aux Pères, qui donnèrent leur avis dans deux congrégations générales du 10 octobre. Peu nombreuses furent les corrections demandées et la commission les effectua sur-le-champ.

Le texte des canons avait été pareillement adopté le 10, et cependant, le soir même de ce jour, le légat demanda encore aux Pères de réserver le canon sur la communion des enfants avec ceux qui concernaient la communion sous les deux espèces. Il en fut ainsi décidé; ce qui ramena le nombre des canons à 11.

Pour conserver l'ordre du concile, nous allons d'abord donner le texte des chapitres doctrinaux, leur traduction et leur commentaire; ensuite, les canons.

1. Cf. Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. franç., t. IV, Amsterdam, 1751, n. 13.

II. — Décrets sur le très saint sacrement de l'eucharistie. Les chapitres doctrinaux.

Préambule[1]

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem Sanctæ Sedis apostolicæ legato et nuntiis, etsi in eum finem, non absque peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione convenerit, ut veram et antiquam de fide et sacramentis doctrinam exponeret, et ut hæresibus omnibus, et aliis gravissimis incommodis, quibus Dei Ecclesia misere nunc exagitatur et in multas et varias partes scinditur, remedium afferret; hoc præsertim jam inde a principio in votis habuit, ut stirpitus convelleret zizania exsecrabilium errorum et schismatum, quæ inimicus homo his nostris calamitosis temporibus in *doctrina fidei, usu et cultu sacrosanctæ eucharistiæ* superseminavit; quam alioqui Salvator noster in Ecclesia sua tanquam symbolum reliquit ejus unitatis et caritatis, qua christianos omnes inter se conjunctos et copulatos esse voluit.

Le saint concile de Trente, œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, sous la présidence du même légat et des mêmes nonces du Saint-Siège apostolique; bien qu'il se soit assemblé, grâce à une conduite et une protection particulières du Saint-Esprit, dans le but d'exposer l'antique et véritable doctrine sur la foi et les sacrements et d'apporter un remède à toutes les hérésies et à tous les autres grands désordres qui agitent misérablement à l'heure présente l'Église de Dieu et la divisent en partis nombreux et variés; dès le début néanmoins son vœu a été d'arracher jusque dans sa racine cette ivraie d'erreurs exécrables et de schismes, qu'en ces temps calamiteux l'homme ennemi a semée dans *la doctrine de la foi, l'usage et le culte de la sacrosainte eucharistie*, de cette eucharistie que notre Sauveur a cependant laissée tout exprès en son Église comme symbole de son unité et de la charité dont il veut que tous les chrétiens soient liés et unis entre eux.

Itaque eadem sacrosancta synodus sanam et sinceram illam de venerabili hoc et divino eucharistiæ sacramento doctrinam tradens, quam semper catholica Ecclesia, ab ipso Jesu Christo Domino Nostro et ejus apostolis erudita, atque a Spi-

Aussi, le saint concile livrant ici, touchant ce vénérable et divin sacrement de l'eucharistie, la doctrine pure et sincère que toujours l'Église catholique, instruite par Jésus-Christ Notre-Seigneur lui-même et par ses apôtres, et éclairée

1. Cavall., 1111.

ritu Sancto, illi omnem veritatem in dies suggerente, edocta, retinuit, et ad finem usque sæculi conservabit, omnibus Christi fidelibus interdicit, ne posthac de sanctissima eucharistia aliter credere, docere aut prædicare audeant, quam ut est hoc præsenti decreto explicatum atque definitum.

par le Saint-Esprit qui lui suggère au cours des âges toute vérité, a toujours retenue et qu'elle conservera toujours jusqu'à la fin des siècles, interdit à tous les fidèles du Christ de croire, enseigner et prêcher, touchant la sainte eucharistie, autrement qu'il est expliqué et défini par le présent décret.

On remarquera simplement les formules finales qui indiquent clairement, chez les Pères du concile, l'intention de définir et d'imposer à la conscience des fidèles des décisions doctrinales irréformables.

Chapitre I

De la présence réelle de N.-S. Jésus-Christ dans le très saint sacrement de l'eucharistie [1].

Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctæ eucharistiæ sacramento, post panis et vini consecrationem, Dominum nostrum Jesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter, ac substantialiter, sub specie illarum rerum sensibilium, contineri.

Neque enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dextram Patris in cœlis assideat, juxta modum exsistendi naturalem, et ut, multis nihilominus aliis in locis, sacramentaliter præsens, sua substantia nobis adsit, ea exsistendi ratione quam, etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus et constantissime credere debemus.

En premier lieu, le saint concile enseigne et reconnaît ouvertement et simplement que dans l'auguste sacrement de l'eucharistie, après la consécration du pain et du vin, N.-S. Jésus-Christ, vrai Dieu et homme, est contenu véritablement, réellement et substantiellement sous l'espèce de ces choses sensibles.

Car il ne répugne pas que Notre Sauveur soit lui-même toujours assis à la droite du Père dans le ciel selon la manière naturelle d'exister et que, néanmoins, en plusieurs autres lieux, il nous soit présent dans sa substance, sacramentellement et par une manière d'exister qui, si elle ne peut s'exprimer qu'à peine par la parole, peut néanmoins être conçue par l'esprit éclairé de la foi, comme possible à Dieu, et doit être par nous crue très fermement.

1. Denz.-Bannw., n. 871 sq.; Cavall., n. 1112 sq.

Ita enim majores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum, in ultima cena, Redemptorem nostrum instituisse, cum, post panis vinique benedictionem, se suum ipsius corpus illis præbere ac suum sanguinem, disertis ac perspicuis verbis, testatus est; quæ verba a sanctis evangelistis commemorata (Matth., xxvi, 26 sq.; Marc., xiv, 22 sq.; Luc., xxii, 19 sq.) et a divo Paulo postea repetita (I Cor., xi, 23 sq.), cum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiæ sensum detorqueri, quæ, *columna et firmamentum veritatis* (I Tim., iii, 15), hæc ab impiis hominibus excogitata commenta, velut satanica detestata est, grato semper et memori animo, præstantissimum hoc Christi beneficium agnoscens.

C'est ainsi que tous nos prédécesseurs, qui ont appartenu à la véritable Église de Jésus-Christ, quand ils ont traité de ce très saint sacrement, ont reconnu et professé ouvertement que notre Rédempteur institua ce sacrement si admirable dans la dernière Cène, lorsqu'après la bénédiction du pain et du vin, il déclara en termes clairs et précis, qu'Il leur donnait son propre corps et son propre sang. Et ces paroles rapportées par les saints évangélistes et répétées ensuite par saint Paul, portent en elles-mêmes cette signification propre et très manifeste, selon laquelle elles ont toujours été comprises par les Pères; c'est un attentat insupportable, que des hommes opiniâtres et méchants osent, selon leur caprice et leur imagination, les détourner à des explications métaphoriques, par lesquelles la vérité de la chair et du sang de Jésus-Christ est niée, contrairement au sentiment universel de l'Église. (Cette Église), colonne et fondement de la vérité, a détesté ces inventions d'esprits impies, comme des inventions de Satan et elle conserve toujours la mémoire et la reconnaissance qu'elle doit pour ce bienfait, le plus excellent qu'elle ait reçu de Jésus-Christ.

Le chapitre débute par l'affirmation dogmatique qu'on retrouvera dans le canon 1 : présence véritable, réelle, substantielle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, sous les espèces ou apparences du pain et du vin.

Les explications qui suivent, pour n'appartenir qu'indirectement au dogme de la présence réelle, sont néanmoins d'un intérêt souverain.

Tout d'abord, explication quant au *mode de présence*. Déjà, en 1547, le docteur parisien Conseil avait rapporté et réfuté l'objection de

Calvin (*Inst. chrét.*, l. IV, c. XVIII, n. 27; *Corp. reformat.*, t. XXXII, p. 1018) touchant l'impossibilité pour le Christ d'être à la fois dans le ciel et dans l'eucharistie (*Conc. Trid.*, t. V, p. 941). Le concile reprend ici officiellement la réponse du théologien et la complète. Il pose en principe qu'il n'y a pas de contradiction à admettre simultanément la présence du Christ au ciel à la droite du Père et sa présence dans l'eucharistie en de multiples lieux. Et, sans insister sur les explications d'écoles qui peuvent être fournies sur ce point, il montre cependant la voie où il convient de s'engager si l'on veut donner satisfaction aux exigences de la raison éclairée par la foi. C'est que la présence eucharistique est une présence à part, de laquelle il faut raisonner tout autrement que des présences naturelles aux corps. Un corps, dans sa manière naturelle d'être, ne peut être qu'en un seul lieu par ses dimensions propres; mais, dans l'eucharistie, c'est par sa substance, *sua substantia*, que le Christ nous est présent. De cette indication féconde, les théologiens déduiront les explications utiles pour faire entrevoir la possibilité de la présence du Christ dans l'eucharistie, *présence par mode de substance*, alors que dans le lieu céleste, il est présent par ses propres dimensions.

Ensuite, fondement scripturaire de la croyance traditionnelle de l'Église à la présence réelle. Ces textes scripturaires sont les quatre récits de l'institution de l'eucharistie à la dernière Cène. Les dissentiments qui avaient éclaté parmi les Pères au sujet de l'interprétation du VIe chapitre de saint Jean, ne permirent pas de citer les paroles de la promesse comme une preuve formelle de la présence réelle. Mais les textes des synoptiques et de l'épître aux Corinthiens sont clairs et leur sens est indiscutable, *cum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant*. Et les paroles du Christ ne prêtent à aucune ambiguïté : *disertis ac perspicuis verbis*. On aurait tort de ne pas relever une nuance délicatement exprimée dans le texte conciliaire contre ceux qui, s'appuyant sur une assertion d'Innocent III (cf. *Conc. Trid.*, t. V, p. 934 et *P. L.*, t. CCXVII, col. 859), affirmaient que le Christ avait institué l'eucharistie par une simple bénédiction, les paroles *hoc est corpus meum* ne devant être utilisées à cet effet que par les apôtres et leurs successeurs. Sans réprouver directement ce sentiment, le concile professe qu' « après la bénédiction du pain et du vin, le Christ déclara en termes clairs et précis, qu'il leur donnait son propre corps et son propre sang ».

Le sens clair et obvie des textes évangéliques condamne toutes les interprétations figuratives et imaginaires des novateurs; et, s'il pou-

vait encore y avoir quelque doute à cet égard, ce doute, serait rendu impossible par la continuité même avec laquelle l'Église, colonne et fondement de la vérité, a toujours interprété ces textes comme une affirmation de la présence réelle.

Chapitre II

De la raison de l'institution de ce très saint sacrement.

Ergo Salvator noster, discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, *memoriam faciens mirabilium suorum* (Ps., cx, 4), et in illius sumptione colere nos *sui memoriam* (I Cor., xi, 24), præcepit, suamque *annuntiare mortem, donec* ipse ad judicandum mundum *veniat* (I Cor., xi, 26).

Sumi autem voluit sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit : *Qui manducat me et ipse vivet propter me* (Joa., vi, 58), et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus præservemur.

Pignus præterea id esse voluit futuræ nostræ gloriæ et perpetuæ felicitatis, adeoque symbolum unius illius *corporis* cujus ipse *caput* (I Cor., xi, 3; Eph., v, 23) exsistit, cuique nos, tanquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis connexione adstrictos esse voluit, ut *idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata* (I Cor., i, 10).

Donc, notre Sauveur, étant prêt de quitter ce monde pour (aller) à son Père, institua ce sacrement, dans lequel il répandit, pour ainsi dire, les richesses de son divin amour envers les hommes, « y renfermant le souvenir de toutes ses merveilles », et il nous commanda d'honorer « sa mémoire » en le recevant et d' « annoncer sa mort, jusqu'à ce qu'il vienne » juger le monde.

Il a voulu aussi que ce sacrement fût reçu comme la nourriture spirituelle des âmes, (nourriture) qui les entretînt et les fortifiât en les faisant vivre de sa propre vie, lui qui a dit : « Celui qui me mange vivra lui aussi pour moi », et comme l'antidote, par lequel nous fussions délivrés de nos fautes journalières et préservés des péchés mortels.

Il a voulu de plus qu'il fût le gage de notre gloire à venir et de la félicité éternelle, et enfin le symbole de l'unité «de ce corps» unique dont il est lui-même «la tête» et auquel il a voulu que nous fussions unis et attachés par le lien de la foi, de l'espérance et de la charité d'une manière très intime; afin que « tous nous eussions la même profession de foi et qu'entre nous il n'existât point de schismes. »

Le concile précise ici quelles furent les intentions de Notre-Seigneur en instituant l'eucharistie. Ce faisant, il veut formuler la pensée de

l'Église et rectifier certaines assertions fausses ou peu exactes qu'avait signalées Laynez.

Tout d'abord, l'eucharistie nous est donnée comme un témoignage de l'amour de Jésus-Christ pour nous. On sent, dès les premiers mots du chapitre, que le concile se souvient des paroles de l'évangéliste, Joa., XIII, 1, *in finem dilexit eos*, et il en profite pour paraphraser l'antienne *O sacrum convivium.* L'eucharistie, témoignage vivant de l'amour de Jésus-Christ pour les hommes, est le mémorial de son sacrifice jusqu'à la fin des temps, lorsqu'il reviendra juger les hommes. Mais ce sacrement est *d'abord* la nourriture spirituelle des âmes, qui nourrit et réconforte ceux qui la reçoivent et par lui participent à la vie même du Sauveur. Il est *ensuite* l'antidote du péché, nous libérant des fautes vénielles que nous commettons chaque jour, nous conférant la force qui nous préserve de tomber dans le péché mortel. *Enfin*, il est le gage de notre future gloire et, par cela même, le symbole de cette union qui, dans le corps mystique, nous attache à Jésus-Christ, notre chef, dans les liens de la foi, de l'espérance et de la charité.

Tandis que le canon correspondant (can. 5) condamnera l'erreur qui prétend que la rémission des péchés est le principal ou même l'unique fruit de l'eucharistie, ce chapitre accorde ce qui doit être accordé quant à la rémission ou à la préservation des péchés par ce sacrement. La doctrine catholique est ainsi présentée sous ses différents aspects.

Chapitre III

De l'excellence de la très sainte eucharistie par rapport aux autres sacrements.

Commune hoc quidem est sanctissimæ eucharistiæ cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur : at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim eucharistiam de manu

La très sainte eucharistie a ceci de commun avec les autres sacrements, qu'elle est le symbole d'une chose sacrée et la forme (signe) visible de la grâce invisible. Mais ce qu'on trouve d'excellent et de singulier en elle, c'est que les autres sacrements n'ont la vertu de sanctifier qu'au moment où on les reçoit; mais dans l'eucharistie, avant même qu'on en use, se trouve lui-même

Domini apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse, quod præbebat; et semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere, sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam *ex mortuis resurrexit non amplius moriturus* (Rom., VI, 9), inter se copulantur, divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri. Totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus exsistit.

l'auteur de la sainteté. Car les apôtres n'avaient pas encore reçu l'eucharistie de la main du Seigneur, que cependant celui-ci même affirmait qu'il leur présentait son propre corps. Et toujours cette foi a été dans l'Église de Dieu, qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, conjointement avec son âme et sa divinité. Mais le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin par la force des paroles mêmes, tandis que le corps est sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous l'une et l'autre espèce, en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle les parties de Notre-Seigneur Jésus-Christ « ressuscité des morts et ne devant plus mourir », sont unies entre elles; et la divinité (est présente) en raison de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme. Ainsi il est très véritable que l'une et l'autre espèce contient autant que toutes les deux ensemble. Jésus-Christ, en effet, est dans sa totalité et son intégrité sous l'espèce du pain et sous la moindre partie de cette espèce, comme aussi sous l'espèce du vin et sous ses parties.

Ce chapitre rappelle une vérité traditionnelle dans l'Église : tandis que les sacrements autres que l'eucharistie ne possèdent la vertu sanctificatrice qu'au moment même où ils sont appliqués au sujet qui les reçoit, l'eucharistie contient, avant même d'être reçue dans la communion, l'auteur de toute sainteté, Jésus-Christ. On se souvient que Mélanchthon, dans la formule de concorde de Wittemberg (voir p. 243), pour réduire les divisions entre Luther et les sacramentaires, rédigea l'article professant que « hors de l'usage du sacrement, pendant qu'il est gardé dans le ciboire ou montré dans les processions, ils

croient que ce n'est pas le corps du Christ »[1]. Le concile proclame ici la foi contraire de l'Église et en démontre la vérité en rappelant qu'à la dernière Cène, Jésus-Christ, avant de distribuer son corps à ses apôtres, en affirmait déjà la présence sous l'apparence du pain qu'il leur présentait.

C'est la croyance de l'Église qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, conjointement avec son âme et sa divinité, existent sous les espèces sacramentelles. Mais le concile ajoute certaines précisions. Il distingue, parmi les éléments qui constituent la personne du Christ, ceux dont la présence est directement signifiée et produite par la vertu même des paroles de la consécration, *vi verborum*, et ceux dont la présence est exigée par l'unité et l'indivisibilité de la personne, *vi naturalis connexionis et concomitantiæ* ou *propter unionem hypostaticam*. Parce que le Christ ressuscité ne meurt plus, ce n'est plus un corps sans vie, ce n'est pas du sang sorti des veines d'un cadavre qui se trouve là où se trouve l'eucharistie : c'est la nature humaine tout entière, à l'état de vie, et par conséquent unie hypostatiquement à la divinité.

Présent tout entier sous chaque espèce, le Christ, pour la même raison, est présent sous chaque partie de l'espèce. C'est là une conséquence de la présence *per modum substantiæ*, enseignée au chapitre I. La substance du corps et du sang se trouve tout entière là où se trouvait la substance du pain et la substance du vin. Donc, le Christ est tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie de l'espèce. On remarquera néanmoins une légère divergence de rédaction entre le texte du chapitre III et celui du canon 3 correspondant. L'enseignement du chapitre est formel et sans restriction : *totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus exsistit.* Donc même avant que les diverses parcelles du pain ou que les gouttes de vin soient séparées de la masse, chacune d'elles contient tout le corps, tout le sang de Jésus-Christ. Dans le canon, une incise se lit, *separatione facta*, le concile ne définissant ainsi directement que la présence totale sous chaque parcelle *après la séparation :* « Les résumés des discussions que donnent les Actes nous font connaître les motifs invoqués; ils n'impliquent aucun doute sur la vérité de l'affirmation du chapitre. L'évêque de Feltre demanda qu'on n'allât pas plus loin que le concile de Florence qui, dans le *Décret aux Arméniens* (Denz.-Bannw., n. 698; Cavall., n. 1143), avait employé

1. Cf. Bossuet, *Histoire des variations*, IV, XXIII, n. 3.

cette restriction. L'évêque de Tuy fit remarquer que, sans cette restriction, on risquait d'atteindre l'opinion de quelques théologiens catholiques (Theiner, t. I, p. 522, 524). Il est permis de supposer que, si l'on se rendit aussi facilement à ces observations, c'est que le concile se plaça surtout au point de vue de la nécessité pratique. Or il importe peu que Jésus-Christ soit présent tout entier sous chaque partie non séparée; ce qui importe, c'est qu'on le reconnaisse présent tout entier partout où l'on verra des parcelles de pain consacré ou des gouttes de vin consacré; c'est que l'on sache qu'on reçoit le Christ tout entier sous un fragment de l'hostie, comme les chrétiens le recevaient quand ils buvaient au même calice consacré et c'est pourquoi cela seul est défini [1]. »

Chapitre IV

De la transsubstantiation.

Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id quod sub specie panis offerebat vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus. Quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.

Et parce que Jésus-Christ notre rédempteur a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était véritablement son corps; pour cela on a toujours tenu dans l'Église et le saint concile le déclare encore de nouveau que, par la consécration du pain et du vin, se produit une conversion de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ Notre-Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Cette conversion a été convenablement et fort à propos appelée par l'Église catholique transsubstantiation.

L'interprétation de ce chapitre viendra plus opportunément après le canon 2 qui lui correspond en partie et qui y ajoute quelques traits plus caractérisés. Remarquons simplement ici que le concile affirme la croyance traditionnelle de l'Église à la conversion de la substance du pain et de la substance du vin en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. *Conversion* traduisons-nous strictement, et pas seulement *changement*.

1. *Dictionn. de théol. cath.*, art. *Eucharistie*, t. v, col. 1352.

Chapitre V

Du culte et de la vénération qu'on doit rendre au très saint sacrement.

Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica Ecclesia semper recepto latriæ cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credimus, quem Pater æternus introducens in orbem terrarum dicit : *Et adorent eum omnes angeli Dei* (Heb., I, 6; ex ps. XCVI, 7), quem Magi *procidentes adoraverunt* (Matth., V, 11), quem denique in Galilæa ab apostolis *adoratum* fuisse Scriptura testatur (Matth., XXVIII, 17).

Declarat præterea sancta synodus, pie et religiose admodum in Dei Ecclesiam inductum fuisse hunc morem, ut singulis annis peculiari quodam et festo die præcelsum hoc et venerabile sacramentum singulari veneratione ac solemnitate celebraretur, utque in processionibus reverenter et honorifice illud per vias et loca publica circumferretur. Æquissimum est enim sacros aliquos statutos esse dies, cum Christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur animos erga communem Dominum et Redemptorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis ejus victoria et triumphus repræsentatur. Atque sic quidem oportuit victricem verita-

Il ne reste donc aucun lieu de douter que tous les fidèles, selon la coutume reçue dans l'Église catholique, ne soient obligés d'honorer le très saint sacrement du culte de latrie, qui est dû au vrai Dieu. Car on ne doit pas moins l'adorer, parce qu'il a été institué par le Christ Notre - Seigneur, pour être pris (comme nourriture). Car nous y croyons présent le même Dieu dont le Père éternel, en l'introduisant dans le monde, a dit : « Et que tous les anges de Dieu l'adorent »; le même que les mages « se prosternant ont adoré »; le même enfin que les apôtres, au témoignage de l'Écriture, ont « adoré » en Galilée.

Le saint concile déclare en outre que cette coutume a été pieusement et religieusement introduite dans l'Église de Dieu, de destiner chaque année un jour déterminé de fête pour honorer cet auguste et adorable sacrement, avec une vénération et une solennité singulière, afin qu'il fût porté en procession, avec respect et pompe, par les rues et les places publiques. Il est très juste, en effet, que soient établis certains jours de fêtes, auxquels tous les chrétiens puissent, par une démonstration exceptionnelle et solennelle, témoigner leur gratitude et leur reconnaissance envers leur commun Maître et Rédempteur, pour un bienfait si ineffable et vraiment divin, par lequel sont représentés la victoire et

tem de mendacio et hæresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris, et in tanta universæ Ecclesiæ lætitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.

le triomphe de sa mort. Il fallait aussi que la vérité victorieuse triomphât de cette manière du mensonge et de l'hérésie, afin que ses adversaires, à la vue d'un si grand éclat et au milieu d'une si grande joie de l'Église, en perdent courage ou soient brisés, ou bien, que touchés de honte et de confusion, ils viennent à résipiscence.

L'Église ayant affirmé sa foi en la présence réelle, ne pouvait qu'affirmer son adoration. Le concile apporte trois textes scripturaires pour appuyer sur la révélation le culte eucharistique : tous trois se rapportent à l'humanité du Verbe incarné; ils répondent indirectement à l'objection protestante que l'Écriture ne nous impose pas l'adoration de l'eucharistie. Mais puisqu'elle nous impose d'adorer le Christ et que le Christ est dans l'eucharistie, c'est pour nous un devoir d'adorer l'eucharistie. Ç'avait été l'argumentation de Vincent de Leone (*Conc. Trid.*, t. v, p. 886). Les protestants disaient également que le Christ avait institué l'eucharistie, non pour être adorée, mais pour être prise en nourriture. Le chapitre relève, pour en montrer l'inanité, cette étrange objection. On peut supposer que l'adoration des mages a été rappelée, précisément pour répondre indirectement à l'objection. Barthelemy Miranda s'était, en effet, ainsi exprimé : *Est igitur adorantus in sacramento Christus, quia licet sit institutum hoc sacramentum ad manducandum, tamen repugnat quod non debeat adorari, ut de magis, qui Christum puerum adorarunt, licet Christus nasceretur, non ut adoraretur, sed ut pateretur pro peccatis nostris* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 874).

D'ailleurs l'Église a toujours rendu à l'eucharistie « le culte de latrie qui est dû au vrai Dieu ».

Le concile énumère ensuite quelques-unes des formes les plus solennelles du culte eucharistique et en proclame la légitimité. Ce sont la fête du Saint-Sacrement, les processions du Saint-Sacrement et, ajoute le canon correspondant (can. 6), les expositions publiques. Notre chapitre affirme que ce sont là des manifestations louables de la piété et que de plus elles sont très opportunes. Elles le sont de tous temps : il est juste que soient établis des jours de fêtes, pour permettre aux chrétiens de témoigner leur gratitude, d'une manière exceptionnelle, pour un bienfait si ineffable et vraiment divin. Mais elles le sont très spé-

cialement en face des négations de l'hérésie, afin de confondre les adversaires de l'eucharistie et de les amener à résipiscence.

Chapitre VI

De la réserve de la sainte eucharistie et de son port aux malades.

Consuetudo asservandi in sacrario sanctam eucharistiam adeo antiqua est, ut eam sæculum etiam Nicæni concilii agnoverit. Porro deferri ipsam sacram eucharistiam ad infirmos, et in hunc usum diligenter in ecclesiis conservari, præterquam quod cum summa æquitate et ratione conjunctum est, tum multis in conciliis præceptum invenitur, et vetustissimo catholicæ Ecclesiæ more est observatum. Quare sancta hæc synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit.

La coutume de conserver en un tabernacle la sainte eucharistie est si ancienne, qu'elle était connue au siècle du concile de Nicée. Qu'en outre, la sainte eucharistie soit portée aux infirmes et, dans ce but, conservée avec soin dans les églises, il n'y a rien en cela que de très conforme à la raison et à l'équité; et, de plus, cet usage remonte aux plus anciens temps de l'Église et se trouve imposé par de nombreux conciles. Aussi ce saint synode décrète-t-il qu'il faut absolument conserver cette coutume salutaire et nécessaire.

La réserve de l'eucharistie est une conséquence des vérités précédentes. Si la présence eucharistique n'est pas limitée au moment de la communion, il n'y a pas de raison pour que l'eucharistie soit immédiatement consommée ou distribuée aux assistants, comme le voulaient certains novateurs. Voir l'article *6* (5), p. 243. Cette prétention sera directement condamnée au canon 7 correspondant. Le fait de garder dans les églises la sainte réserve permet d'atteindre certains buts secondaires du culte eucharistique : avant tout, le culte solennel dont il a été parlé au chapitre précédent; mais encore tout culte privé satisfaisant à la fois l'honneur dû à Jésus-Christ et les élans de la piété individuelle. La sainte réserve facilite même parfois la communion : l'évêque Foscarari de Modène fit remarquer que, grâce à elle, tout fidèle peut communier quand il en a besoin (Theiner, t. I, p. 515), surtout à l'heure de la mort.

D'ailleurs on a toujours gardé la sainte réserve dans l'Église catholique. L'antiquité de cette pratique est attestée par le concile de Nicée. Il s'agit du canon 13 de ce concile (Denz.-Bannw., n. 57; Cavall., n. 1248) qui ordonne d'accorder à ceux qui vont mourir la grâce de la

communion, afin de ne pas les priver du dernier et du plus nécessaire des viatiques. Ce canon, inscrit au *Corpus juris* (causa XXVI, q. I, c. 9), avait été maintes fois invoqué au cours des discussions. C'était d'ailleurs avec raison, puisque le mot employé par le concile de Nicée, *viatique*, est entendu par tous les critiques au sens de communion eucharistique (Hefele-Leclercq, t. I, p. 593).

Mais la réserve est surtout utile afin de permettre le port de l'eucharistie aux infirmes. Le texte du chapitre ne laisse aucun doute à cet égard. Le texte du canon correspondant (can. 7) parle du port *solennel* de l'eucharistie aux infirmes et n'établit aucun rapport entre la réserve et ce port. Mais il n'y a aucun doute que l'ordre logique des idées nous est donné dans le chapitre doctrinal. De la licéité du port de l'eucharistie aux infirmes, le concile apporte trois preuves : l'utilité des malades, la très ancienne coutume de l'Église, les nombreuses prescriptions conciliaires antérieures, qu'il renouvelle pour son propre compte.

Chapitre VII

De la préparation à apporter pour recevoir dignement la sainte eucharistie.

Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas cælestis hujus sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, præsertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus : *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini* (I Cor., XI, 29). Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus præceptum : *Probet autem seipsum homo* (I Cor., XI, 28).

Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa

Si personne ne doit exercer une fonction sainte que saintement, à coup sûr, puisque la sainteté et la divinité de ce céleste sacrement apparaît plus clairement au chrétien, celui-ci doit avec plus de soin veiller à ne s'en approcher qu'avec grand respect et grande sainteté, surtout que nous lisons chez l'Apôtre ces paroles pleines de crainte : « Quiconque (le) mange et le boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne discernant pas le corps du Seigneur. » Aussi celui qui veut communier doit rappeler en sa mémoire ce précepte : « Que l'homme s'éprouve lui-même. »

La coutume de l'Église fait voir que cette probation nécessaire consiste en ce que personne, se sentant la conscience chargée d'un péché mortel, quelque contrition qu'il lui

sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere debeat. Quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, hæc sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quam primum confiteatur.

semble avoir, ne doit s'approcher de la sainte eucharistie, sans avoir fait précéder la confession sacramentelle. Ce que le saint concile prescrit devoir être observé perpétuellement par tous les chrétiens, et même par les prêtres qui se trouvent dans l'obligation de célébrer pour remplir leur office, pourvu qu'ils ne manquent pas de confesseur. Que si, par une nécessité pressante, un prêtre célèbre ainsi sans s'être confessé, qu'il se confesse le plus tôt possible.

Ce chapitre rappelle la nécessité de se préparer à la communion. Il répond à l'article *10* (9), voir p. 245, relevé chez les luthériens comme méritant une censure. L'état de la question avait été exposé par les théologiens mineurs, notamment Melchior Cano. La première partie de l'article : « Seule la foi est la préparation suffisante à la réception de l'eucharistie » paraissait à tous hérétique. L'eucharistie, en effet, a été instituée pour entretenir et accroître la vie spirituelle ; c'est donc de droit divin qu'est requis l'état de grâce pour la communion. Mais, en ce qui concerne la deuxième partie relative à l'obligation de la confession, la note théologique ne saurait être la même. Cette obligation de se confesser pour recouvrer l'état de grâce avant de communier et de ne point se contenter d'un acte de contrition parfaite, est-elle de droit divin ou de simple droit ecclésiastique? On sait que, sur ce point, il y a controverse entre théologiens [1]. Les Pères du concile de Trente sanctionnent la prescription de se confesser, en usage de temps immémorial dans l'Église *(ecclesiastica consuetudo)*, mais ils évitent de trancher la controverse. Cano reconnaît expressément qu'il faut abandonner l'opinion de Cajétan, d'Adrien (VI), de John Fisher (Roffensis), de Pierre de La Palud, de Richard de Médiavilla, qui acceptent la suffisance de l'acte de contrition parfaite ; mais, conclut-il cependant, « il ne semble pas qu'on puisse condamner cet article comme hérétique ; autrement tous ces docteurs devraient, eux aussi, encourir la qualification d'hérétiques » (Theiner, t. I, p. 494).

Les Pères de Trente semblent bien ne voir dans l'obligation de se confesser avant la communion qu'un précepte ecclésiastique. Aussi

1. Voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Communion eucharistique*, t. IV, col. 504 ; *Confession*, t. IV, col. 910 ; *Pénitence*, t. XII, col. 1048 sq.

n'ont-ils pas voulu porter l'anathème contre ceux qui enseignent une doctrine contraire à la sienne sur ce point; il se contente de les excommunier. Voir plus loin, p. 282.

Chapitre VIII

De l'usage de cet admirable sacrement.

Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere ut peccatores; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum cælestem panem edentes, *fide* viva, *quæ per dilectionem operatur* (Gal., v, 6), fructum ejus et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter; hi autem sunt qui ita se prius probant et instruunt, ut *vestem nuptialem induti* (Matth., xxii, 11 sq.) ad divinam hanc mensam accedant. In sacramentali autem sumptione semper in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent, qui mos tanquam ex traditione apostolica descendens jure ac merito retineri debet.

Quant à l'usage de ce saint sacrement, nos Pères ont exactement et sagement distingué trois manières de le recevoir. Les uns, enseignent-ils, ne le reçoivent que sacramentellement : ce sont les pécheurs; d'autres ne le reçoivent que spirituellement, savoir ceux qui, se proposant en désir de manger ce pain céleste, en sentent le fruit et l'utilité, grâce à cette foi vive, qui opère par la charité; les troisièmes le reçoivent à la fois sacramentellement et spirituellement et ce sont ceux qui s'éprouvent et se préparent de façon à s'approcher ensuite de la sainte Table, revêtus de la robe nuptiale. Dans la réception sacramentelle, la coutume a toujours été dans l'Église de Dieu, que les laïques reçussent la communion des prêtres, que les prêtres célébrant se communiassent eux-mêmes; et cette coutume doit, à bon droit et avec raison, être conservée comme provenant d'une tradition apostolique.

Demum autem paterno affectu admonet sancta synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiæ Dei nostri, ut omnes et singuli, qui christiano nomine censentur, in hoc concordiæ symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent, memoresque tantæ majestatis et tam eximii amoris

Enfin, de toute son affection paternelle, le saint concile avertit, exhorte, prie et conjure, par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, tous et chacun, parmi ceux qui portent le nom de chrétiens, qu'une bonne fois enfin ils s'unissent et s'accordent en ce signe de l'unité, en ce lien de la charité, en ce sym-

Jesu Christi Domini nostri, qui dilectam animam suam in nostræ salutis pretium, et *carnem suam* nobis dedit ad *manducandum* (Joa., vi, 48 sq.), hæc sacra mysteria corporis et sanguinis ejus ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant et venerentur, ut *panem* illum *supersubstantialem* (Matth., vi, 11) frequenter suscipere possint, et is vere eis sit animæ vita et perpetua sanitas mentis, *cujus vigore confortati* (III Reg., xix, 8) ex hujus miseræ peregrinationis itinere ad cælestem patriam pervenire valeant, eumdem *panem angelorum* (Ps., lxxvii, 25), quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi.

bole de la concorde; et que, se souvenant de la majesté si grande et de l'amour incomparable de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui nous a livré sa très chère vie comme prix de notre salut et donné sa chair à manger, ils croient et vénèrent ces mystères sacrés de son corps et de son sang, avec une telle constance et fermeté, une telle dévotion de cœur, une telle piété et un tel respect, qu'ils soient en état de recevoir fréquemment ce pain supersubstantiel, qui sera vraiment la vie de leur âme et la santé perpétuelle de leur esprit. Fortifiés par lui, qu'ils puissent passer du pèlerinage de cette misérable vie à la patrie céleste, pour y manger sans aucun voile le même pain des anges, qu'ils mangent maintenant sous les voiles sacrés.

Ce chapitre n'a pour ainsi dire pas besoin de commentaire. Il se suffit à lui-même. On remarquera simplement les applications faites par le concile de certains textes scripturaires : la robe nuptiale, symbole de l'état de grâce; la chair du vi^{e} chapitre de saint Jean entendue de l'eucharistie; l'application du pain de la quatrième demande du *Pater* au pain eucharistique; enfin, la signification de l'expression « pain des anges », marquant de toute évidence le bonheur de la vision béatifique.

Le canon 10 reviendra sur la loi selon laquelle le prêtre célébrant se communie lui-même.

III. — Les canons.

Le concile passe ensuite aux canons qui avaient été si longuement discutés. Mais il les fait précéder d'un bref prologue en ces termes [1]:

Quoniam autem non est satis veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur *errores*, placuit sanctæ

Mais parce que ce n'est pas assez d'exposer la vérité, si on ne découvre et rejette les erreurs, le saint concile

1. Cavall., n. 1120; Denz.-Bannw., n. 882, *fine*.

synodo hos *canones* subjungere, ut omnes, jam cognita catholica doctrina, intelligant quoque, quæ ab illis *hæreses* caveri vitatique debeant

a trouvé bon d'ajouter les canons suivants, afin que tous, ayant déjà connu la doctrine catholique, sachent aussi de quelles hérésies ils doivent se garder et s'éloigner.

Trois mots importants ont été par nous soulignés. Il s'agit ici de condamner directement les erreurs. La condamnation sera portée sous peine d'anathème et, par conséquent, ces erreurs doivent être tenues comme de véritables hérésies, s'opposant à la foi catholique précédemment exposée.

Du très saint sacrement de l'eucharistie [2].

Can. 1. — S. q. negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, A. S.

Si quelqu'un nie que, dans le sacrement de la très sainte eucharistie, soient contenus vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent le Christ tout entier; mais s'il prétend qu'ils n'y sont qu'en signe ou en figure ou par leur vertu; qu'il soit anathème.

Deux choses sont définies comme dogme de foi par ce canon : la réalité de la présence du Christ et l'intégrité de cette présence. Ces vérités étaient à la base de la doctrine exposée dans le chapitre I.

1° *Réalité de la présence.* — L'eucharistie n'est pas un simple signe, une simple enseigne qui fait songer à Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme l'enseigne de la taverne fait songer au vin qu'on y boit. Elle n'est pas seulement une *figure*, symbole qui ranime la foi en la passion du Sauveur et le rend ainsi présent à notre âme. Elle n'est pas non plus un simple véhicule de la grâce du Christ qui manifesterait dans la *vertu* de l'eucharistie sa présence d'une manière plus efficace. Il semble bien que le concile ait voulu, par chacune de ces expressions, atteindre une forme différente de l'erreur protestante. *Signo vel figura* concerne les sacramentaires de diverses nuances; *virtute* se rapporte à l'hérésie de Calvin. Cependant on ne peut affirmer la chose avec une certitude absolue, les documents ne permettant pas de fixer ces détails. L'ex-

2. Cavall., n. 1121; Denz.-Bannw., n. 883 sq.

pression *in virtute* fut ajoutée sur la demande de l'évêque de Guadix (Theiner, t. I, p. 512), *ut clarius positiones hæreticorum damnarentur.*

« Le concile repousse toutes ces subtilités qui permettent de nier la présence réelle tout en conservant le mot; c'est dans toute la simplicité de la foi et sans le moindre détour dans les formules qu'il définit la présence réelle, *aperte et simpliciter*, dit le chapitre I. L'eucharistie contient le corps et le sang de Jésus-Christ, ce même corps « qui, né de la Vierge, est assis aux cieux à la droite du Père », ainsi que l'explique le *Catéchisme du concile de Trente* (part. II, c. IV, *De eucharistiæ sacramento*, n. 26); et elle le contient *vraiment*, *réellement* et *substantiellement*. Ces trois adverbes, ajoutés l'un à l'autre, expriment tout au moins une affirmation catégorique et sans restriction de la présence réelle; mais n'expriment-ils que cela? Parmi les théogiens qui ont commenté ce canon, plusieurs ont été frappés par ces trois adverbes qui semblent correspondre aux trois expressions de l'erreur, *in signo*, *in figura*, *in virtute;* c'est une présence vraie et non un signe, une présence réelle et non la figuration d'une présence, une présence substantielle et non une simple manifestation d'activité. Cette exégèse est exacte, c'est vrai; mais il n'est pas probable que le concile ait remarqué et voulu cette parfaite correspondance. Dans les rédactions primitives, la réalité de la présence était exprimée par le seul mot *revera;* c'est la commission réunie le 1er octobre qui, sans que rien dans les discussions antérieures puisse nous faire deviner son intention, remplaça ce seul mot par ceux qui existent dans le texte actuel. Ces trois mots, d'ailleurs, ne satisfirent pas tout le monde : plusieurs Pères auraient voulu qu'on y ajoutât celui de *sacramentaliter*. Bien que cette demande n'ait pas été prise en considération, elle prouve du moins qu'on ne songeait pas à répondre par ces trois adverbes aux trois expressions de l'erreur. Le concile n'a donc voulu par là qu'affirmer davantage la doctrine et rendre impossibles les chicanes; il a opposé en bloc le dogme à l'hérésie sans vouloir exclure chaque erreur en particulier par une affirmation contraire[1]. »

2° *Présence du Christ intégral.* — C'est un complément du dogme de la présence réelle. Comme l'explique le chapitre III, le corps et le sang du Christ ne sont pas dans l'eucharistie à l'état de mort; par sa résurrection glorieuse, le Christ est redevenu vivant dans l'intégrité de ses deux natures hypostatiquement unies. Il est donc là tout entier, corps, sang, âme, divinité; c'est la personne entière du Christ, *totum Christum*, qui est présente sous les espèces consacrées.

On voudra bien remarquer que la raison de cette présence intégrale du Christ est l'unité et l'inséparabilité de son être et des éléments qui

1. Godefroy, art. *Eucharistie*, dans *Dictionn. de théol. cath.*, t. IV, col. 1344.

constituent cet être. Or, cette unité et cette inséparabilité actuelle existaient à la Cène, avant la mort du Sauveur. La résurrection glorieuse et l'immortalité qui a suivi cette résurrection n'ont fait que reconstituer l'inséparabilité momentanément perdue. La raison de la présence intégrale du Christ existait donc à la Cène, comme elle existe à la messe.

Can. 2. — S. q. d. in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, A. S.

Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, il reste la substance du pain et du vin avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Église catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation, qu'il soit anathème.

Ce canon, dans son texte même, complète heureusement le texte du chapitre IV correspondant. Le chapitre, en effet, ne parle que de conversion. Le canon spécifie qu'il s'agit d'une conversion *unique* et *merveilleuse*. Conversion dont on ne peut trouver, par conséquent, aucune reproduction dans l'ordre naturel.

Trois vérités sont définies dans le canon 2, donnant ainsi à la doctrine du chapitre IV une valeur de foi :

1° *Après la consécration, il n'y a plus rien de la substance du pain et du vin; il n'en subsiste plus que les apparences.* — La présence réelle n'est pas compatible avec la permanence du pain et du vin et la doctrine de l' « impanation » que Luther avait tenté de rendre plausible doit être absolument rejetée. Autrement il ne serait pas possible de sauvegarder la vérité des paroles du Christ : *quoniam Christus... corpus suum id quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit* (c. IV). Quand Jésus dit : *Ceci est mon corps*, c'est dénaturer ses paroles et leur ôter leur sens obvie que d'interpréter, comme le faisait Luther : *Ceci contient mon corps*, ou bien : *mon corps est sous ce pain; ce pain est mon corps.*

Et cependant, extérieurement, rien n'est changé quant aux apparences. Le poids, le goût, la résistance au toucher, la composition

chimique, les actions physiques demeurent les mêmes. Ce sont bien les phénomènes du pain et du vin que les sens, sans se tromper sur leur objet propre, continuent de percevoir. Mais à ces apparences correspond une réalité nouvelle, naturellement non perceptible et que la foi seule nous fait connaître : le corps et le sang de Jésus-Christ.

Mais, de ces apparences elles-mêmes, quelle est, d'après le concile, la réalité? La question n'est pas superflue.

On sait que les Pères de Trente avaient décidé de condamner uniquement les hérésies, non de dirimer les controverses d'écoles. Parmi les théologiens du concile, seuls, François de Toro et Adéodat de Sienne firent allusion à la théorie des accidents *sine subjecto*. Balthazar de Heredia, évêque de Bosa, en réfutant les arguments des utraquistes, fit remarquer que le Christ n'était pas lié aux espèces : *immo species illæ in sacramento manent sine subjecto* (Theiner, t. I, p. 514). On ne pouvait pas, en effet, oublier la condamnation, portée, au concile de Constance, contre la proposition 2 de Wicleff : Accidentia panis non manent sine *subjecto in eodem sacramento* (Denz.-Bannw., n. 581; Cavall., n. 140). Sans doute, les Pères du concile n'ont pas voulu trancher les controverses d'écoles. Ce n'est cependant pas fausser leur pensée que de recourir à ce canon 2 pour prouver la thèse des accidents réels, demeurant sans sujet dans l'eucharistie. En effet, bien que le concile n'ait pas voulu définir la thèse scolastique, l'incise *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* montre le grand cas qu'il faisait de cette thèse :

Ces espèces qui demeurent après la disparition de la substance, qui sont susceptibles de division (can. 3), qui contiennent *sub specie illarum rerum sensibilium* l'Homme-Dieu tout entier, ch. I, sont, dans la pensée des Pères du concile, objectivement réelles et doivent être identifiées aux *accidentia sine subjecto* des scolastiques. Les Pères ont laissé à la thèse des accidents son rôle subsidiaire, comme avait fait l'enseignement traditionnel; elle est une dépendance logique du dogme de la transsubstantiation. Nous tenons donc avec Franzelin, *De sacra eucharistia*, Rome, 1868, p. 262, que les Pères ont voulu définir directement contre les protestants le dogme de la transsubstantiation et que, pour mieux expliciter leur pensée, ils ont subsidiairement affirmé la thèse incontestablement catholique, au moment du concile, des *accidentia sine subjecto*. C'est l'histoire qui nous paraît imposer cette conclusion. Elle ne permet pas d'admettre que le concile réuni à Trente aurait soudain renoncé par l'emploi du mot *species* à ce qui était depuis des siècles l'expression de la croyance et de l'enseignement autorisé des théologiens catholiques. La durée, l'unanimité, le caractère traditionnel de cet enseignement sont eux-mêmes un grand fait historique... Il ne s'ensuit

pas du tout que, sans vouloir définir comme de foi la thèse des *accidentia sine subjecto*, l'Église enseignante n'ait, *en fait*, pendant des siècles, traduit elle-même le langage du sens commun *species* par les termes précis et d'un sens philosophique bien défini d'accidents. Toutes les subtilités logiques ne peuvent rien contre l'évidence de ce fait historique; nier la thèse des *accidentia sine subjecto* ne nous paraît pas possible sans encourir le reproche de témérité; soutenir que le contenu du mot *species* dans la pensée des Pères de Trente ou de Latran (cf. Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1139) diffère « réellement » de celui du mot *accidentia* serait ouvrir la porte à des difficultés d'ordre historique inextricables... Le respect dû à l'histoire nous oblige à conclure avec L. de San (*Cosmologia*, t. I, p. 270, note) : *Concilium Tridentinum in sessione XIII, can. 2, non quidem definiendo, sed declarando permanere species panis et vini, nomine specierum intellexit realia accidentia panis et vini, prouti patet ex usu loquendi tunc universaliter in scholis recepto, juxta quem de sensu verborum a concilio usurpatorum statuendum est* [1].

Une très nette confirmation de ce sentiment se lit dans le *Catéchisme du concile de Trente (loc. cit.)* : « Dans ce sacrement, il y a trois vérités souverainement admirables : ... La troisième est que les accidents restent sans sujet d'une façon admirable et inexplicable : *tertium quod ex utroque* (présence réelle et transsubstantiation) ... *accidenta, quæ aut oculis cernuntur, aut aliis sensibus percipiuntur, sine ulla re subjecta esse, mira quidem atque inexplicabili ratione.*

2° *Par la consécration s'opère une merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps, de toute la substance du vin au sang de Jésus-Christ.* — Les deux épithètes ajoutées par le canon : *mirabilem* et *singularem* montrent bien le caractère tout à fait spécial et miraculeux de cette conversion. Le mot « changement » est trop imprécis et ne peut être substitué au mot, à dessein employé par le concile : *conversio.* On ne pouvait, dans l'arsenal de la philosophie, en choisir un meilleur. Toutefois, ici encore, il faut se défendre d'une interprétation trop rigoureuse qui supprimerait les divergences d'écoles. Les discussions conciliaires ont maintes fois mis en relief la volonté expresse des Pères de n'imposer aucun système. Toutes les théories sont donc orthodoxes pourvu qu'elles satisfassent aux exigences du dogme défini à Trente.

Or, les exigences du dogme se réduisent ici à trois points :

Premièrement, la présence réelle s'opère par une *conversion unique et vraiment miraculeuse.* Cette conversion est un changement; mais il

1. Jansen, art. *Eucharistiques (Accidents)*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1419-1420.

faut noter que tout changement n'est pas conversion. L'idée de changement n'implique pas que la cessation du premier terme est la raison de l'apparition du second. Ici, au contraire, le pain cesse d'exister sous ses accidents *pour* qu'y prenne place le corps de Jésus-Christ. Sa disparition est *la condition* de la présence du corps. Mais cette conversion est d'un ordre tout à fait à part : *mirabilis* et *singularis*, précisément en raison du deuxième point affirmé par le dogme.

Deuxièmement, c'est une conversion de *substance* en *substance*. On exclut par là non seulement la conversion accidentelle, dans laquelle le changement porte uniquement sur les accidents de l'être : le marbre qui devient « dieu, table ou cuvette »; mais encore le changement substantiel, qui n'est qu'une simple « transformation ». C'est qu'ici *toute la substance* du pain passe et se convertit en la substance du corps de Jésus-Christ. Cette conversion atteint jusqu'à la matière [1] et n'a pas de similaire dans l'ordre naturel.

Troisièmement, c'est une conversion *qui laisse subsister les apparences*, c'est-à-dire tout ce qui tombe sous nos sens.

Tout système qui respecte ces trois données doit être retenu comme orthodoxe. On sait que les théologiens ont voulu donner des explications à la formule tridentine. Même après le concile, les opinions divergentes ont continué à s'affirmer. Certains théologiens soutiennent que la substance du pain disparaît, chassée qu'elle est par le corps et le sang du Christ, que la consécration *produit* ou *amène* (théories « reproductive » ou « adductive »); il y a un rapport intrinsèque entre disparition du terme *a quo* et apparition du terme *ad quem;* donc, le dogme est pleinement sauvegardé. D'autres auteurs, fidèles à saint Thomas, veulent serrer de plus près le texte conciliaire et demandent une véritable transmutation de substances, sans annihilation de la première, sans production de la seconde. Le dogme reste au-dessus de ces divergences d'explication.

3° *Cette conversion est appelée du nom très approprié de transsubstantiation.* — Il est bon d'observer que le fait de cette grande convenance du mot transsubstantiation ne tombe pas directement sous la définition conciliaire, tout au moins comme article de foi divine et catholique. Tout au plus pourrait-on y voir une vérité définie de foi ecclésiastique [2].

1. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XI, q. I, a. 3.

2. Billot, *De ecclesia*, t. I, 1909, p. 427. — Dans les discussions de 1547, les théologiens avaient longuement insisté sur le dogme de la transsubstantiation. Les

Can. 3. — S. q. negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, A. S.

Si quelqu'un nie que, dans le vénérable sacrement de l'eucharistie, le Christ tout entier soit contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties de chaque espèce après leur séparation, qu'il soit anathème.

Les projets primitifs de ce canon se rapportaient à la communion sous les deux espèces. Les difficultés politiques avec les protestants et les discussions entre théologiens firent modifier le texte et reporter à une session ultérieure la question de « ce qu'on reçoit sous une seule espèce ». Énoncé tel qu'il est, ce canon exprime une vérité, qui n'est

paroles de la consécration ne leur paraissent pas pouvoir s'expliquer, sinon dans l'hypothèse du changement de toute la substance du corps et du sang du Christ. L'argument est développé par Lombardello (*Conc. Trid.*, t. v, p. 915).

Ils invoquent aussi l'argument de la tradition. Déjà les Pères expriment l'idée de changement de substance. On peut citer : Ambroise, *De mysteriis*, c. IX, n. 52 (*P. L.*, t. XVI, col. 423) : la parole du Christ *change* les éléments; Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, c. XIII (*P. G.*, t. XCIV, col. 1143) : *panem... et vinum in Christi corpus et sanguinem converti*; Théophylacte, *In Joannem*, VI, ℣. 56 : *transformantur arcanis verbis panis ille in carnem Christi* (*P. G.*, t. CXXIII, col. 1307); Anselme (*De corpore et sanguine Domini*, epist. CVII, *P. L.*, t. CLIX, col. 255-256); Cyprien (c'est-à-dire Arnold de Bonneval) (*De cœna Domini*, a. 6, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1643-1644); Bède; Innocent III, c. *Cum Martha*, etc. L'idée est donc depuis longtemps dans la tradition. Le mot commence à apparaître avec les controverses bérengariennes : *panem et vinum... substantialiter converti in veram... carnem et sanguinem Jesu Christi* (rétractation de Bérenger au concile romain de 1079, Denz.-Bannw., n. 355; Cavall., n. 1122). Il se trouve explicitement dans la décrétale *Cum Martha* d'Innocent III : *in corpus et sanguinem suum panem transsubstantiavit* (Christus) *et vinum... Utrum aqua cum vino in sanguinem convertatur? Alii vero tenent, quod aqua cum vino transsubstantiatur in sanguinem...* (Denz.-Bannw., n. 414; Cavall., n. 1137). Le mot est consacré par le IVᵉ concile du Latran, c. *Firmiter : Transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina* (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1139). En faveur de la transsubstantiation, les théologiens invoquèrent également le concile de Constance, avec les condamnations (prop. 1-3) de Wicleff et les interrogations 16-17 posées à ses disciples (Denz.-Bannw., n. 581, 583, 666, 667; Cavall., n. 1140, 1125, 1141). Enfin le concile de Florence, décret *Pro Armenis*, leur fournit un dernier argument, puisqu'il y est dit qu' « en vertu des paroles la substance du pain est changée au corps du Christ, la substance du vin en son sang ». (Denz.-Bannw., n. 698.) Plusieurs de ces textes patristiques sont passés au *Corpus juris*, notamment *De consecratione*, dist. II, c. 55, *Panis*, et c. 74, *Omnia* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 884 sq.; 899 sq.; 913 sq.; 944 sq.).

Nos théologiens montrent par le raisonnement la légitimité de cette explicitation du dogme de la transsubstantiation. Vincent de Leone argumente ainsi ;

que la suite logique du dogme de la présence réelle, affirmée au canon 1. Si l'eucharistie contient le corps, le sang, l'âme, la divinité du Christ, c'est-à-dire le Christ tout entier, ce canon 3 a raison d'affirmer de chaque espèce en particulier ce qui a été dit des deux. Le chapitre III en donne la raison théologique. Voir p. 261.

Can. 4. — S. q. d. peracta consecratione in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, A. S.

Si quelqu'un dit qu'une fois la consécration terminée, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'eucharistie, qu'ils n'y sont que pendant l'usage, lorsqu'on le reçoit, mais ni avant ni après ; et que le vrai corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou parcelles consacrées qu'on garde ou qui restent après la communion, qu'il soit anathème.

« *Cum igitur pateat ex prædictis, substantiam panis et vini non remanere in eucharistia, licet remaneant accidentia, sed illam in carnem et sanguinem Christi transformari, transmutari, verti, mutari et fieri, quod idem est secundum rem, quod transsubstantiari;* sequitur quod rationabiliter theologi doctores dicunt panem et vinum, remanentibus accidentibus, transsubstantiari in corpus et sanguinem Christi » (*Conc. Trid.*, t. V, p. 885). Et il en conclut la légitimité de la déclaration du IVe concile du Latran. — Un raisonnement analogue se trouve sur les lèvres de Lombardello (*ibid.*, p. 915). — Fr. Visdomini, conventuel, note avec beaucoup de précision certains caractères de la transsubstantiation, qui ont été retenus dans les déclarations et définitions du concile : « Res ergo, quam significat et continet hoc sacramentum, est verum corpus et verus sanguis Christi ; quare damnatus et damnandus primus articulus, qui dicit, esse ibi tantum, ut vinum est in circulo ante tabernam, id est in figura et signo. Est autem ibi *per conversionem panis in corpus per se primo et sanguinem concomitanter, et vini in sanguinem per se primo et carnem concomitanter, quæ conversio non est generatio..., nec est annihilatio, quia terminus hujus mutationis non est nihil, sed est transsubstantiatio, scilicet mutatio ab una tota substantia in totam aliam, materia in materiam, forma in formam* (*ibid.*, p. 899). — Jean Conseil défendra cette doctrine du reproche de nouveauté : *licet vox sit recentior, fides autem est antiquissima* (*ibid.*, p. 945). Il en a été du mot transsubstantiation comme jadis du terme « homoousios » contre les ariens (*ibid.*, p. 944). Grecs et Latins ont été obligés de trouver un mot nouveau correspondant à cette chose nouvelle et incompréhensible qu'est le changement opéré dans la consécration (*ibid.*, p. 945). Si Paul interdit l'usage des nouveautés profanes (I Tim., VI, 20), il ne dit pas d'exclure les nouveautés pieuses (*Conc. Trid.*, t. V, p. 944 ; cf. S. Hilaire, *De synodo seu de fide orientalium*, c. LXXXII ; *P. L.*, t. X, p. 535).

Le concile anathématise l'erreur de Luther, énoncée dans l'article 7 (6), voir p. 243. La doctrine de la permanence de la présence réelle après la consécration dans les hosties qui n'ont pas servi à la communion et qu'on garde en réserve, est une conséquence du dogme de la transsubstantiation. Si la consécration rend le Christ présent dans l'eucharistie en le localisant sous les espèces sacramentelles, il en résulte que la durée de la présence réelle dépend de la durée des espèces elles-mêmes. Cette présence reste ordonnée à l'usage de l'eucharistie et, par conséquent, ne contrevient pas aux intentions du Christ.

Can. 5. — S. q. d. vel præcipuum fructum sanctissimæ eucharistiæ esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, A. S.

Si quelqu'un dit ou que le principal fruit de la très sainte eucharistie est la rémission des péchés ou qu'elle ne produit pas d'autres effets, qu'il soit anathème.

Ici encore, le concile anathématise une erreur des novateurs. Le sens du canon ne peut être bien compris qu'en se reportant au chapitre correspondant (c. II, p. 259). Le chapitre expose la doctrine positive de l'Église touchant les effets de l'eucharistie, même à l'égard des péchés. Le canon ne fait que réprouver l'erreur luthérienne envisagée sous ses deux aspects : l'un donnant comme effet principal à l'eucharistie la rémission des péchés; l'autre, lui accordant cet effet exclusif. L'eucharistie n'est instituée ni principalement, ni exclusivement pour remettre les péchés.

Can. 6. — S. q. d. in sancto eucharistiæ sacramento unigenitum Dei Filium non esse cultu latriæ etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiæ sanctæ ritum et consuetudinem sollemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras, A. S.

Si quelqu'un dit que, dans le saint sacrement de l'eucharistie, on ne doit pas adorer le Christ, Fils unique de Dieu, d'un culte de latrie, même extérieur, et par suite qu'on ne doit pas l'honorer par une solennité particulière, le porter en procession selon le rit et la coutume louable et universelle de la sainte Église, l'exposer publiquement aux adorations du peuple; et que ceux qui l'adorent, sont des idolâtres; qu'il soit anathème.

Tandis que le chapitre v expose la doctrine catholique touchant l'adoration, le culte de latrie, due à Jésus-Eucharistie, ce canon anathématise l'erreur opposée. Et il précise les formes d'adorations, même extérieures, qu'il est coupable et hérétique de ne point admettre : la

fête spéciale du saint sacrement; les processions solennelles selon le rit et la coutume louable et universelle de l'Église; les expositions du saint sacrement. Ce dernier trait manquait dans le chapitre. Le canon anathématise ceux qui, à l'instar de Calvin (*Épître à Bucer;* voir Bossuet, *Variations*, VI, XXXIV), accusent d'idolâtrie ceux qui rendent à l'eucharistie un culte extérieur.

Can. 7. — S. q. d. non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam; aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de garder la sainte eucharistie dans le tabernacle, mais qu'on doit nécessairement la distribuer aux assistants aussitôt après la consécration; ou qu'il n'est pas permis de la porter avec honneur aux malades; qu'il soit anathème.

Voir l'erreur condamnée, art. *6* (5), p. 243. Et le commentaire de la doctrine du chapitre VI, p. 266.

Can. 8. — S. q. d. Christum in eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter, A. S.

Si quelqu'un dit que le Christ présenté dans l'eucharistie, est mangé spirituellement, et non pas aussi sacramentellement et réellement, qu'il soit anathème.

Comme on l'a dit à propos du chapitre correspondant VIII, la doctrine ici proposée n'a pour ainsi dire pas besoin de commentaire. Ce chapitre et ce canon si faciles à saisir ont pour point de départ les difficultés soulevées à propos de certains textes de saint Augustin, où la manducation spirituelle, la seule qui se peut concevoir dans l'eucharistie, est opposée à la manducation réelle ou charnelle. En faveur de la manducation purement spirituelle, les calvinistes avaient apporté : *Epist.*, LIV (alias CXVIII), c. VI, n. 8; *P. L.*, t. XXXIII, col. 203; *Cont. Faustum*, l. XX, c. XIII; *P. L.*, t. XLII, col. 379; *Lib. LXXXIII quest.*, q. LXIX, n. 2; *P. L.*, t. XL, col. 75; *Serm.*, LXXXIX, c. III, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1907 (ce dernier sermon inauthentique et devant être rapporté, en partie du moins, à l'auteur du *De sacramentis*). Le théologien Vincent de Leone (*Conc. Trid.*, t. V, p. 889, 890) relevait trois interprétations orthodoxes des textes d'Augustin : les textes allégués du tract. XXVI, XV; *P. L.*, t. XXXV, col. 1613, opposent la manducation spirituelle, *c'est-à-dire sacramentelle*, à la manducation purement matérielle; ceux des *Serm.*, XLVI (lire : CXXXII), *De verbis Domini, in Joannem*, VI, 56, 57 et LXXI, c. XI, n. 17; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735,

453, opposent la manducation *spirituelle* à la manducation *indigne;* enfin, le fameux texte invoqué par Calvin, *Ut quid paras dentem et ventrem, crede et manducasti; credere enim in eum, hoc est panem manducare. Qui credit in eum, manducat eum*, composé de deux extraits, tract. XXV, c. XII; XXVI, c. XI, XVIII; *P. L.*, t. XXXV, col. 1602, 1611, 1614 (dont on a tiré, dans le *Corpus juris*, le c. 59, *Credere*, dist. II, *De consecratione*), fait allusion à la situation inférieure des pénitents qui, ne pouvant recevoir sacramentellement le corps de Jésus-Christ, doivent se contenter de le recevoir spirituellement, en désir (*Conc. Trid.*, t. v, p. 889). Voir explications analogues, p. 900-901 et p. 914.

Cet aperçu des discussions préalables éclaire singulièrement le dessein du concile. On remarquera, dans le canon 8, l'insistance avec laquelle il est précisé que la manducation spirituelle ne s'oppose pas à la manducation, à la fois sacramentelle et réelle.

Can. 9. — S. quis negaverit, omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis saltem in Paschate ad communicandum juxta præceptum sanctæ matris Ecclesiæ, A. S.

Si quelqu'un nie que les fidèles chrétiens, de l'un ou l'autre sexe, tous et chacun, ayant atteint l'âge de discrétion, soient obligés de communier tous les ans, au moins à Pâques, conformément au commandement de la sainte mère Église, qu'il soit anathème.

A ce canon ne correspond aucun chapitre. Le concile rappelle simplement, contre l'erreur de l'art. *10* (9), la discipline promulguée au IV[e] concile du Latran (Denz.-Bannw., n. 437; Cavall., n. 1151). Et pour donner à ce rappel plus de relief, il anathématise ceux qui nieraient pour tous et pour chacun l'existence de cette obligation ecclésiastique. Celui-là est donc hérétique, qui dit que le fidèle, arrivé à l'âge de discrétion, n'est pas obligé de communier au temps de Pâques : car c'est un dogme de foi que l'Église a le pouvoir d'imposer des lois, donc cette loi, pour le bien des âmes.

Can. 10. — S. q. d. non licere sacerdoti celebranti se ipsum communicare, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis au prêtre qui célèbre de se communier lui-même, qu'il soit anathème.

Le texte du chapitre VIII explique comment cette affirmation des protestants a pu faire l'objet d'un anathème : « La coutume a toujours été dans l'Église... que les prêtres qui célèbrent se communiassent

eux-mêmes, et cette coutume doit à bon droit et avec raison être conservée comme provenant d'une tradition apostolique. » (P. 269.) Dans cette liturgie de la messe, l'autorité apostolique est donc engagée et, par elle, l'institution divine.

Can. 11. — S. q. d. solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum sanctissimæ eucharistiæ sacramentum, A. S.

Et, ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat.

Si quelqu'un dit que la foi seule est une suffisante préparation à recevoir le sacrement de la très sainte eucharistie, qu'il soit anathème.

Et, pour empêcher qu'un si grand sacrement soit reçu indignement et par conséquent pour la mort et la condamnation (de qui le reçoit ainsi), le saint concile décrète et déclare que ceux qui ont la conscience chargée d'un péché mortel, quelle que soit la contrition dont ils se croient animés, sont tenus de s'approcher auparavant du sacrement de pénitence, s'ils ont un confesseur à leur disposition. Si quelqu'un ose enseigner, prêcher ou affirmer obstinément le contraire, ou même le défendre dans des discussions publiques, qu'il soit par le fait même excommunié.

L'anathème vise directement l'assertion luthérienne de la suffisance de la foi seule comme préparation à la sainte communion. Le mot important ici est *solam;* car les Pères du concile enseignent que la foi *elle aussi* entre dans la préparation nécessaire; d'ailleurs l'état de grâce comporte la foi et même, chez les adultes, la foi actuelle. Au cours des discussions, Seripandi ne manqua pas de rappeler le vers de la strophe du *Pange lingua : Ad firmandum cor sincerum, sola fides sufficit* (Theiner, t. I, p. 516).

La suite du canon n'est pas formulée avec la clause de l'anathème. Par là, le concile marque qu'il entend tenir compte des remarques faites au cours des discussions, relativement aux théologiens qui ont enseigné, pour le pécheur conscient de l'état de son âme, la suffisance de la contrition parfaite comme préparation à la communion. On entend ne point les condamner comme hérétiques : il serait exagéré de comprendre l'expression *statuit atque declarat*, comme impliquant une définition doctrinale, comme l'ont imaginé quelques théologiens

contemporains du concile. Dans son sens le plus obvie, le texte doit s'entendre d'une nouvelle et solennelle affirmation de l'obligation préexistante et absolue, imposée à toute l'Église en vertu non seulement de la décision conciliaire, mais d'un usage universel ayant force de loi, et dès lors indépendante de toute promulgation locale du présent décret. Cf. Suarez, *De eucharistia*, disp. LXVI, sect. III, n. 9. Toutefois, après la promulgation du décret, il n'est plus permis d'enseigner l'opinion réprouvée, et ce, s'il y a advertance, sous peine d'excommunication.

L'interdiction de communier en se contentant d'un simple acte de contrition pour effacer le péché mortel concerne simples fidèles et prêtres. Il semblerait, d'après le texte du chapitre VII (p. 268), que la nécessité pressante envisagée pour permettre au pécheur la communion après un simple acte de contrition ne concerne que le prêtre. Mais le canon ne reproduit pas cette clause spéciale. Il semble donc que, même d'après les déclarations du concile de Trente, on puisse envisager le cas où de simples fidèles, en raison d'une nécessité et vu le manque de confesseur, sont autorisés à communier après avoir émis un simple acte de contrition. C'était l'interprétation des théologiens postérieurs au concile; interprétation aujourd'hui officiellement sanctionnée par le Code, can. 807, 856.

Mais la finale relative aux prêtres, qu'on lit dans le chapitre et qui n'est pas reproduite dans le canon, s'explique facilement par le fait du précepte qu'elle renferme et qui s'adresse aux prêtres *seuls*, de se confesser *quam primum* lorsque, pour un motif de nécessité pressante, ils ont dû célébrer la messe après avoir péché mortellement, avec un simple acte de contrition, vu le manque de confesseur. Les simples fidèles, ayant communié pour un motif analogue et dans les mêmes conditions, peuvent, en s'en tenant aux prescriptions conciliaires, attendre le temps normal de la confession [1].

Décret de réformation [2].

C. 1. *(Les évêques veilleront en toute prudence aux bonnes mœurs de leurs subordonnés : leurs corrections n'admettront pas d'appel.)* — Le même saint concile de Trente, sous la présidence du même légat et des mêmes nonces du Siège apostolique, ayant dessein de faire quelques ordonnances concer-

1. Voir *Dictionn. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 1111.
2. Texte latin dans *Sacrosancti et œcumenici concilii Tridentini... canones et decreta*, Paris, Roger (édition de Ph. Chifflet), p. 111 sq.

nant la juridiction des évêques, afin que, conformément au décret de la dernière session, ils se portent d'autant plus volontiers à résider dans les églises à eux commises, qu'ils trouveront plus de facilité et de disposition pour pouvoir gouverner les personnes dont ils ont la charge et à les contenir dans une manière de vie honnête et réglée, juge à propos de les avertir eux-mêmes les premiers de se souvenir qu'ils sont établis pour être pasteurs et non persécuteurs : ils doivent se conduire à l'égard de leurs inférieurs de sorte que leur supériorité ne dégénère pas en une domination hautaine; mais qu'ils les aiment et les considèrent comme leurs enfants et leurs frères, et qu'ils mettent toute leur application à les détourner du mal par leurs exhortations et leurs bons avis pour n'être point obligés d'en venir aux châtiments nécessaires à l'égard de ceux qui tomberaient en des fautes. S'il arrivait cependant que (leurs subordonnés) se fussent laissés aller au péché par fragilité humaine, les évêques doivent, à leur égard, observer ce précepte de l'Apôtre, de les reprendre, les conjurer, les redresser avec toute force de bonté et de patience (II Tim., II, 24-25) : car les témoignages d'affection font souvent plus d'effet pour la correction (des pécheurs) que la rigueur, l'exhortation plus que la menace et la charité plus que la force. Mais si la faute est grave au point de rendre nécessaire la verge, alors ils tempéreront l'austérité de douceur, la justice de miséricorde, la sévérité de bénignité, de façon que la discipline utile soit maintenue parmi les peuples et que cependant ceux qui auront été châtiés s'amendent, ou, s'ils ne le veulent point, que les autres soient détournés du vice par l'exemple salutaire des punitions. Il est, en effet, du devoir d'un pasteur vigilant et charitable tout ensemble, d'employer, pour guérir les maladies de ses brebis, tout d'abord les remèdes doux, puis, si la grandeur du mal l'exige, d'en arriver aux remèdes plus forts et plus violents et enfin, si ceux-ci ne servent de rien, il devra empêcher par la séparation tout au moins la contagion des autres.

La coutume des accusés criminels étant d'ordinaire de simuler des sujets de plaintes et de griefs pour éviter les châtiments et se soustraire à la juridiction des évêques, arrêtant ainsi le cours des procédures ordinaires par des appels interjetés : le concile, afin d'empêcher qu'à l'avenir ils ne fassent servir à la défense de l'iniquité un remède établi pour la préservation de l'innocence et, afin d'aller au-devant de leurs chicanes et de leurs fuites, déclare et décrète ce qui suit :

Dans les causes concernant la visite et la correction, la capacité ou l'incapacité des personnes, ainsi que dans les causes criminelles, on ne pourra, avant la sentence définitive, appeler d'aucun grief, ni de la sentence interlocutoire d'un évêque ou de son vicaire général au spirituel.

L'évêque ou son vicaire général ne seront pas tenus de déférer à un tel appel, qu'on doit regarder comme frivole; ils pourront passer outre, nonobstant toute sentence émanant du juge devant qui appel aurait été fait, nonobstant tout usage ou coutume contraires, même de temps immé-

morial, à moins que le grief ne soit tel qu'il ne puisse être réparé par la sentence définitive ou qu'on ne puisse appeler de ladite sentence définitive : auquel cas demeureront en vigueur les ordonnances des saints et anciens canons.

C. 2. *(Les appels en matière criminelle seront portés devant le métropolitain ou l'un des plus proches évêques.)* — De la sentence d'un évêque ou de son vicaire général pour le spirituel, les appels dans les causes criminelles, s'il y a lieu de faire appel, seront portés devant le métropolitain ou son vicaire général pour le spirituel, si ces causes sont de celles qui lui sont commises *in partibus* par l'autorité apostolique. Au cas où le métropolitain serait pour quelque raison suspect, ou qu'il soit éloigné de plus de deux journées légales, ou encore que ce soit de lui qu'on ait fait appel, lesdites causes seront portées devant un des plus proches évêques ou leurs vicaires généraux, mais jamais devant des juges inférieurs.

C. 3. *(En cas d'appel, les actes de la première instance devront être présentés par celui qui fait appel, dans les 30 jours et gratuitement.)* — Quiconque, en matière criminelle, fait appel de la sentence d'un évêque ou de son vicaire général dans le spirituel, sera absolument obligé de produire au juge devant qui il appelle les pièces du procès de première instance, et le juge ne peut procéder à l'absolution de l'appelant sans avoir vu ces pièces. Mais, de même, celui de qui est fait appel sera tenu de fournir lesdites pièces gratuitement et dans les trente jours, du jour où la demande lui en aura été faite : autrement, l'appel recevra sa conclusion, conformément à ce qui paraîtra juste, sans que ces pièces aient été vues.

C. 4. *(Quelle procédure observer pour déposer des clercs criminels?)* — Il se rencontre parfois que des ecclésiastiques tombent en des crimes si énormes qu'on est obligé de les déposer des ordres sacrés et de les livrer à la justice séculière. Pour cette procédure, selon les saints canons, il est requis un certain nombre d'évêques : or, ce pourrait être là, vu la difficulté de les assembler tous, une cause de retard trop prolongé dans l'exécution de la sentence, ou encore d'interruptions trop fréquentes à la loi de la résidence, dans le cas où les évêques seraient disposés à y assister. Pour ce motif, le saint concile ordonne et décrète qu'un seul évêque peut, sans l'assistance des autres évêques, par lui-même ou par son vicaire général dans le spirituel, procéder contre un clerc engagé dans les ordres sacrés, y compris la prêtrise, jusques à la condamnation et la déposition verbale; qu'il peut aussi, par lui-même, et sans l'assistance d'autres évêques, procéder à la dégradation actuelle et solennelle desdits ordres et dignités ecclésiastiques, même dans les cas où les saints canons requièrent un nombre déterminé d'évêques présents. Il se fera toutefois assister, pour remplacer les évêques, par un nombre égal d'abbés ayant, par privilège apostolique, droit à la crosse et à la mitre, s'il s'en peut trouver aisément dans le lieu ou dans le diocèse et qu'on puisse commodément les réunir. Sinon, et à leur

défaut, il appellera d'autres personnages constitués en dignité ecclésiastique et recommandables par leur âge, leur expérience et leur capacité en fait de droit.

C. 5. *(L'évêque s'informera sommairement des grâces obtenues ou des peines infligées.)* — Il arrive parfois que, sur de faux exposés d'apparence cependant vraisemblables, des personnes obtiennent par surprise des grâces et des dispenses pour la remise entière ou pour la diminution de peines auxquelles elles avaient été condamnées par la juste sévérité des évêques. Or, il n'est point raisonnable de souffrir que le mensonge, qui déplaît si fort à Dieu, non seulement demeure lui-même impuni, mais encore serve à son auteur pour obtenir le pardon d'autres crimes. En conséquence, le saint concile a décrété et ordonné ce qui suit :

L'évêque, résidant dans son église, s'informera sommairement par lui-même, en tant que délégué du Siège apostolique, de la subreption et de l'obreption des grâces ainsi obtenues, par le moyen de suppliques mensongères, en faveur d'absolution de crimes ou délits publics, dont il aura lui-même commencé l'information, ou en faveur de remise des peines auxquelles il aura lui-même condamné le coupable, et, si lesdites grâces lui apparaissent dûment avoir été extorquées par de faux exposés ou par une dissimulation de la vérité, il ne les admettra point.

C. 6. *(Hors les cas de déposition ou de résignation de charge, l'évêque n'aura jamais à comparaître personnellement.)* — Ceux qui ont été corrigés par leur évêque, encore que ç'ait été en toute justice, en conservent d'ordinaire contre lui beaucoup de ressentiment et, comme s'il leur avait été fait tort, ils s'efforcent, par tous moyens, de susciter contre lui de fausses accusations, afin que l'évêque, inquiété de toutes ces sortes d'ennuis, soit incité, par la crainte, à se montrer plus lâche dans la recherche et la punition des crimes. Aussi, afin que les évêques ne soient pas obligés, au grand détriment de leurs églises et à leur propre dam, d'abandonner les troupeaux à eux confiés et d'avilir la dignité épiscopale par une vie errante, le saint concile a ordonné et déclaré qu'un évêque, encore que la procédure faite contre lui, soit par voie d'office ou d'information, ou de dénonciation, ou d'accusation ou de quelque autre manière que ce soit, cherche à le faire comparaître personnellement, ne devra pas être cité ou assigné, à moins qu'il ne s'agisse de causes où le droit prévoit la déposition ou la résignation (de la charge épiscopale).

C. 7. *(Qualités requises chez ceux qui sont appelés à déposer contre un évêque.)* — On ne recevra comme témoins contre un évêque, soit pour l'information, soit pour le jugement, dans une cause criminelle ou encore dans toute autre cause principale, que des témoins concordant (en leurs dépositions), de bonne éducation, de bonne vie et de bonne renommée. S'il se trouve qu'ils aient déposé par haine, par témérité ou par intérêt, ils seront frappés de peines graves.

C. 8. *(Les causes graves concernant les évêques seront portées au souverain pontife.)* — Quand la qualité du crime dont on les accuse est telle que les évêques sont forcés de comparaître, leurs causes doivent être portées au souverain pontife et terminées par lui-même.

Les Actes de cette XIIIe session se complètent ici d'un décret remettant à une session ultérieure quatre articles concernant le sacrement de l'eucharistie et d'un sauf-conduit accordé aux protestants pour venir en toute liberté au concile. Les deux documents s'appellent d'ailleurs l'un l'autre. Voici, en effet, les articles réservés :

1° S'il est nécessaire de nécessité de salut et de droit positif divin que tous les chrétiens communient sous les deux espèces;

2° Si celui qui communie sous une seule espèce reçoit moins de grâce que celui qui communie sous les deux;

3° Si l'Église a été dans l'erreur en ne donnant la communion que sous l'espèce du pain aux laïques et aux prêtres qui ne célèbrent pas;

4° Si on doit donner la communion aux petits enfants.

Et le sauf-conduit est accordé précisément « parce que ceux de la très noble province d'Allemagne qui se disent protestants, désirent être entendus par le saint concile sur ces mêmes articles, avant qu'ils soient définis ». (Theiner, t. I, p. 528 *b*.)

CHAPITRE II

SESSION XIV [1].

LES SACREMENTS DE PÉNITENCE ET D'EXTRÊME-ONCTION

L'exposition de la doctrine catholique concernant les sacrements de pénitence et d'extrême-onction devait être l'œuvre de la XIVe session.

A Bologne, les théologiens avaient travaillé déjà sur ces deux sujets. Mais les travaux ayant été repris en 1551 au point où ils avaient été laissés en 1547, nous ne tiendrons pas compte ici, dans cet exposé dogmatique et théologique, de ce qui fut fait à Bologne.

Dès le jeudi 15 octobre, quelques jours à peine après la XIIIe session sur la très sainte eucharistie, le légat Crescenzi proposa à l'examen des théologiens consulteurs, les articles suivants extraits d'ouvrages des « modernes hérétiques », en vue de préparer la session suivante sur les sacrements de pénitence et d'extrême-onction. Douze articles concernant la pénitence, quatre relatifs à l'extrême-onction, étaient soumis à l'examen des théologiens, *an videlicet hæretici sint et a sancto synodo damnandi* (Theiner, t. I, p. 531). L'examen des articles par les théologiens et par les Pères fut suivi de la rédaction des chapitres doctrinaux et des canons, tout comme on avait fait pour la question de l'eucharistie.

I. — Les articles protestants.

I. Du sacrement de pénitence

1. Pænitentiam non esse proprie sacramentum ad reconciliationem pro relapsis post baptismum a Christo institutum; nec recte a Patribus secundam tabulam post naufragium appellari, sed baptismum esse ipsum sacramentum pænitentiæ.

La pénitence n'est pas proprement un sacrement institué par le Christ pour la réconciliation de ceux qui sont tombés après le baptême. L'appellation de planche de salut après le naufrage, qu'on trouve chez les Pères, n'est pas exacte : c'est le baptême qui est le sacrement même de pénitence.

1. 25 novembre 1551. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 479-484.

Calvin, *Institution*, l. IV, c. xv, n. 4; xix, n. 17, *Corpus reformat.*, t. xxxii, p. 914, 1097; Mélanchthon, *Loci communes*, *1a ætas*, *Corp. reformat.*, t. xxi, p. 215; *3a ætas*, p. 470; Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. vi, Weimar, p. 501, 528; Zwingle, *De numero et usu sacramentorum*, dans *Opera*, t. ii, Zurich, 1530, p. 198. — L'allusion à Mélanchthon vise une opinion ancienne des *Loci communes* de 1522, et depuis rétractée sous l'influence de Luther.

2. Non esse tres pænitentiæ partes, contritionem, confessionem et satisfactionem, sed duas tantum, terrores scilicet incussos conscientiis, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio, vel absolutione qua credit quis sibi per Christum remissa peccata.

Il n'y a pas trois parties de la pénitence, la contrition, la confession, et la satisfaction, mais deux seulement, savoir : les craintes dont la connaissance du péché frappe les consciences et la foi que le pécheur conçoit de l'Évangile ou de l'absolution, et par laquelle chacun croit ses péchés remis par le Christ.

Luther, *Articles de Smalkalde*, *De pænitentia*, *Symbol. Bücher*, p. 313; Sermon sur l'indulgence et la grâce, *Werke*, t. i, p. 243; *Adv. execrabilem Antichristi bullam*, *Werke*, t. vi, p. 610; *Assertio omnium articulorum Lutheri per bullam Leonis X damnatorum*, *Werke*, t. vii, p. 112; Mélanchthon, *Loci communes*, *1a ætas*, *Corpus reformat.*, t. xxi, p. 215; *Conf. d'Augsbourg*, a. 12, *Symbol. Bücher*, p. 41; *Apologia confessionis*, a. 12, n. 44, *ibid.*, p. 173-175; Calvin, *Institution*, III, iii, 8, *Corpus reformat.*, t. xxxii, 75.

3. Contritionem, quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, non præparare ad gratiam Dei, nec remittere peccata, sed potius facere hominem hypocritam et magis peccatorem; eamque contritionem, dolorem esse coactum, et non liberum.

La contrition préparée par l'examen, le récolement et la détestation des péchés, ne dispose pas à la grâce divine et ne remet pas les péchés; elle rend plutôt l'homme hypocrite et plus pécheur. Une telle contrition est d'ailleurs une douleur contrainte et non pas libre.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *Werke*, t. i, p. 319; *Assertio*, n. 6, *Werke*, t. vii, p. 113; n. 12, p. 120; Mélanchthon, *loc. cit. supra*, art. 2.

4. Confessionem sacramentalem secretam juris divini non esse, nec apud antiquos Patres ante concilium Lateranense ejus factam fuisse mentionem, sed publicæ tantum pænitentiæ.

La confession sacramentelle secrète n'est pas de droit divin; et, chez les anciens Pères, avant le (IVe) concile du Latran, il n'en est pas fait mention; il n'est fait mention que de la pénitence publique.

Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, p. 546; censures de la faculté de Paris, tit. III, n. 2 (Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 764); Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, *De confessione et satisfactione*, n. 13-15, dans *Symbol. Bücher*, p. 187; *Loci communes*, *1a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 219; *2a ætas*, p. 493 sq.; Calvin, *Institution*, III, IV sq., *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 108 sq.

5. Enumerationem peccatorum in confessione non esse necessariam ad illorum remissionem, sed liberam; et tantum hac ætate utilem ad erudiendum pænitentem et consolandum; et olim fuisse ad satisfactionem canonicam imponendam; nec necessarium esse confiteri omnia peccata mortalia, ut puta occulta, quæ sunt contra ultima duo decalogi præcepta; sed neque ullas circumstantias peccatorum, quas homines otiosi excogitarunt; velleque omnia confiteri esse nihil relinquere divinæ misericordiæ ignoscendum; imo neque licere confiteri venialia.

Faire l'énumération de tous ses péchés en confession est chose non nécessaire, mais libre. Autrefois imposée en vue de la satisfaction canonique, elle est aujourd'hui simplement utile pour la formation et la consolation du pénitent. De plus, il n'est pas nécessaire de confesser tous les péchés mortels, par exemple, les péchés occultes contraires aux deux derniers commandements, ni aucune des circonstances des péchés : des hommes désœuvrés seuls y ayant pu penser. Vouloir tout confesser, c'est ne rien laisser au pardon de la divine miséricorde; et même il n'est pas permis de confesser les péchés véniels.

Luther, *Art. de Smalkalde*, part. III, § 8, *De confessione*, n. 2; *De ratione confitendi*, n. 1 sq., *Symbol. Bücher*, p. 321, 773; *Assertio*, n. 9, *Werke*, t. VII, p. 118; n. 8, p. 117; Mélanchthon, *Apologia*, a. 11, *Symbol. Bücher*, p. 164-166; a. 6, *ibid.*, p. 187; *Loci communes*, *3a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 893; Calvin, *Institution*, III, IV, 7, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 112.

6. Confessionem omnium peccatorum quam Ecclesia faciendam præcipit, esse impossibilem, traditionemque humanam a piis abolendam; neque confitendum esse tempore quadragesimæ.

La confession de tous les péchés, dont l'Église ordonne l'accomplissement, est impossible; c'est une coutume d'origine humaine que les hommes pieux doivent détruire; et il ne faut pas se confesser au temps du carême.

Voir l'art. précédent. — En plus, Luther, *Sermo de pænitentia*, *Werke*, t. I, p. 322; *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 546; Calvin, *Institution*, III, IV, 15-16, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 122-124.

7. Absolutionem sacerdotalem non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo credat se esse absolutum, etiamsi non sit contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolvat. Imo etiam sine confessione peccatoris sacerdos eum absolvere posse.

L'absolution du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais une simple fonction consistant à prononcer et déclarer les péchés remis à celui qui s'en confesse, pourvu que celui-ci se croie absous; et cela, même si le pécheur n'est pas contrit, ou si le prêtre absout par badinage et non sérieusement. Bien plus, même sans confession, le prêtre peut absoudre le pécheur.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *Werke*, t. I, p. 323; *Assertio*, n. 11, 12, *Werke*, t. VII, p. 119, 120; Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 8; a. 12 (5), n. 39, n. 61-62, *Symbol. Bücher*, p. 185, 172, 177; cf. *Loci communes*, 2a *ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 494; Calvin, *Institution*, III, IV, 20-23 (col. 9-14); *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 129 sq.; 115 sq.

8. Sacerdotes non habere potestatem ligandi et solvendi, nisi Spiritus Sancti gratia et charitate sint præditi; et non eos solos esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis christianis esse dictum : *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo*, etc. Quorum verborum virtute absolvere possunt peccata, publica quidem per correctionem, si correctus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem.

Les prêtres n'ont le pouvoir de lier et de délier que s'ils sont ornés de la grâce de l'Esprit-Saint et de la charité. D'ailleurs ils ne sont pas les seuls ministres de l'absolution, car c'est à tous les chrétiens et à chacun d'eux qu'il a été dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié aussi dans le ciel », etc. En vertu de ces paroles, ils peuvent remettre les péchés, les péchés publics par une correction, si le pécheur y consent; les secrets, par une confession spontanée.

Luther, *Assertio*, n. 10-14, *Werke*, t. VII, p. 119-122; *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 546 sq.; Cf. Calvin, *Institution*, III, IV, 21 sq., *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 133 sq.

9. Absolutionis ministrum etiamsi contra prohibitionem superioris absolvat, vere nihilominus absolvere a culpa, et coram Deo. Ideo casuum reservationem non impedire absolutionem. Nec episcopos habere jus eos sibi reservandi, nisi quoad externam politiam.

Même en absolvant, malgré la défense du supérieur, le ministre de l'absolution absout vraiment le pécheur de sa faute et devant Dieu. Aussi la réserve des cas n'empêche pas l'absolution. Et les évêques n'ont pas le droit de se réserver des cas, sinon dans le gouvernement extérieur.

Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 546-547; *Assertio*, n. 13, *ibid.*, t. VII, p. 120; Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 80, *Symbol. Bücher*, p. 201.

10. Totam pœnam et culpam simul remitti semper a Deo, satisfactionemque pænitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse; ideoque satisfactiones canonicas, quondam exempli gratia vel disciplinæ, vel probandi fideles causa, fuisse a patribus institutas et in concilio Nicæno exortas; nunquam autem ad remissionem pœnæ.

Toute la peine due au péché est toujours remise par Dieu en même temps que la faute; la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi avec laquelle ils comprennent que le Christ a satisfait pour eux. Aussi les satisfactions canoniques ne furent instituées autrefois par les Pères et imposées par le concile de Nicée que dans un but d'exemple, de discipline ou de probation des fidèles. Jamais elles n'ont eu pour fin la rémission des péchés.

Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 548; cf. censures de la faculté de Paris, tit. V, n. 1-2, Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 765; Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 21, *Symbol. Bücher*, p. 188; Calvin, *Institution*, III, IV, 29, *Corp. reformat.*, t. XXXII, p. 143.

11. Optimam pænitentiam esse novam vitam, pœnisque temporalibus, a Deo inflictis, minime satisfieri, sed neque voluntarie susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis, et aliis bonis operibus non præceptis a Deo, quæ supererogationes vocantur.

La meilleure pénitence est une vie nouvelle, et l'on ne saurait satisfaire par des peines temporelles, infligées par Dieu, ou même volontairement acceptées, comme jeûnes, prières, aumônes et autres œuvres non commandées par Dieu et appelées surérogatoires.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *Werke*, t. I, p. 320; Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 26, et surtout 43-48, *Symbol. Bücher*, p. 189, 193 sq.; *Loci communes*, *3a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 876 sq.; Calvin, *Institution*, III, III, 8-10, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 75.

12. Satisfactiones non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et vero Dei cultu, atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes; et fictiones esse quod virtute clavium æterna supplicia in pœnas temporales commu

Les satisfactions n'appartiennent pas au culte divin; elles sont des coutumes humaines, obscurcissant la doctrine de la grâce et du vrai culte de Dieu et le bienfait lui-même de la mort du Christ. C'est mensonge d'affirmer que le pouvoir

tentur, cum illarum non sit munus pœnas imponere, sed absolvere.

des clefs peut changer les peines éternelles en peines temporelles; leur fonction, en effet, n'est pas d'imposer des peines, mais d'absoudre.

Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), *Werke*, t. I, p. 532; Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 51 sq., *Symbol. Bücher*, p. 195; *Loci communes*, *2a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, 498; Calvin, *Institution*, III, IV, 25, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 138 sq.

II. Du sacrement d'extrême-onction

1. Extremam unctionem non esse sacramentum novæ legis a Christo institutum, sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum.

L'extrême-onction n'est pas un sacrement de la nouvelle loi institué par le Christ, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine.

Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 569-570; Mélanchthon, *Apologia*, a. 13 (7), *Symbol. Bücher*, p. 203; *Loci communes*, *2a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 470; Calvin, *Institution*, IV, XIX, 18-20, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 1098 sq.; Les Actes citent également Bucer, mais sans référence.

2. Extremam unctionem non conferre gratiam, neque remissionem peccatorum, sed neque alleviare infirmos, qui olim per gratiam curationum sanabantur, atque ideo eam cum primitiva Ecclesia cessasse, sicut et gratiam curationum.

L'extrême-onction ne confère pas la grâce ni la rémission des péchés; elle ne soulage pas les malades qui étaient autrefois guéris par l'effet du don de guérison; elle a donc cessé avec la primitive Église, en même temps que le don de guérison.

Mélanchthon, *Apologia*, *loc. cit.* (?); *Loci communes*, *3a ætas*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 221, 853; Calvin, *Institution*, IV, XIX, 20, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 1100.

3. Extremæ unctionis ritum et usum non observari ab Ecclesia romana juxta B. Jacobi apostoli sententiam; ideoque eum mutandum esse, posseque a christianis absque peccato contemni.

Le rite et l'usage de l'extrême-onction ne sont plus observés dans l'Église romaine, comme le voulait le bienheureux apôtre Jacques; il faut donc les modifier et les chrétiens peuvent sans péché les mépriser.

Luther, Testament (lire : *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, 1528), *Werke*, t. XXVI, p. 508; Calvin, *Institution*, *loc. cit.*, n. 21, p. 1100-1101; Mélanchthon, *Loci communes*, *loc. cit.*

4. Extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, presbyterosque Ecclesiæ, quos B. Jacobus adducendos ad infirmum ungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate.

Le ministre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul; les presbytres de l'Église, que Jacques recommandait d'appeler pour oindre le malade ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais les anciens dans chaque communauté.

Mélanchthon, *Apologia*, a. 13 (7) (?), *Symbol. Bücher*, p. 203; *Loci communes*, *1ª ætas*, *loc. cit.*, *Corpus reformat.*, t. XXI, p. 222; *3ª ætas*, *loc. cit.* (très vague); Calvin, *Institution*, *loc. cit.*, n. 21, *Corpus reformat.*, t. XXXII, p. 1101.

II. — Discussion des articles.

I. Sacrement de pénitence

Article 1. — Les théologiens commencèrent aussitôt l'examen des articles; ils s'efforcèrent de démontrer contre le premier article que la pénitence est une cérémonie sacrée, instituée par Jésus-Christ, à laquelle est jointe la collation de la grâce, et qu'ainsi elle vérifie la définition de sacrement.

Ils s'appuient : 1° sur l'*Écriture*, Matth., XVIII, 18; Joa., XX, 21-25, auxquels quelques-uns ajoutent : Matth., XVI, 19 et les textes relatifs à l'imposition des mains, signe rémissif du péché : I Tim., V, 22; Marc., XVI, 18; Matth., XIX, 13; Luc., XVIII, 15.

2° Sur la *tradition*, dont les principaux documents sont : concile de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., p. 695, 699; Cavall., n. 958, 1204); concile de Constance, sess. XV, *Interrogationes*, n. 20 (Denz.-Bannw., n. 670; Cavall., n. 1232 *b*); concile de Trente lui-même, sess. VII, can. 1 (Denz.-Bannw., n. 844; Cavall., n. 951); concile de Vérone de 1184, c. *Ad abolendam* (Denz.-Bannw., n. 402; Cavall., n. 946); IVe conc. du Latran, c. *Firmiter* (Denz.-Bannw., n. 430; Cavall., n. 1202). On fera aussi remarquer que la position de Luther avait été déjà condamnée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 5-14 (Denz.-Bannw., n. 745-754; Cavall., n. 1206; 1209; 1220; 1236; 1233). La condamnation de Pierre d'Osma, par Sixte IV, est aussi invoquée (Denz.-Bannw., n. 724-728; Cavall.,

n. 1219; 1237; 1255). Les condamnations autrefois portées contre les hérésies similaires font voir que le dogme de la pénitence n'est pas un dogme nouveau. Les auteurs le plus fréquemment invoqués sont Augustin, Ambroise, Origène, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome et, une fois au moins, le pseudo-Clément (épître à Jacques). Dans l'état actuel de la théologie, le détail de ces citations ne présente pas d'intérêt.

3° Sur la *raison théologique :* la pénitence instituée par Jésus-Christ, Joa., xx, 22-23, renferme tous les éléments du sacrement. (Theiner, t. I, p. 536; 541 *b.*) Une remarque importante, au point de vue de la définition du dogme, est due au théologien François van den Velde, de Sonn (Sonnius), qui fait sagement observer qu'il y a une pénitence non sacramentelle (Act., II, 38; Matth., III, 2; Luc., III, 3; Matth., IV, 17; Marc., VI, 11). Aussi, en parlant de la pénitence sacramentelle, on doit spécifier qu'il s'agit de la pénitence *qui existe dans l'Église.*

Les Pères ont-ils appelé la pénitence la planche de salut, et cette appellation est-elle justifiée? Laynez rappelle que cette expression se trouve dans Tertullien, *De pænitentia*, IV, cf. XII (*P. L.*, [1866], t. I, col. 1343, 1358); Pacien, *Epist.*, I, 5 (*P. L.*, t. XIII, col. 1056); le pseudo-Ambroise, *De lapsu virginis*, VIII, 34 (*P. L.*, t. XVI, col. 393); Jérôme, *Epist.*, CXXX, *Ad Demetriadem*, 9 (*P. L.*, t. XXII, col. 1115). La figure est justifiée par l'Écriture qui compare le baptême à l'arche de Noé, I Pet., III, 20-21. La pénitence est ainsi la planche du naufragé, le navire une fois brisé (Theiner, t. I, p. 536). Le théologien Everhard Billicus pense trouver à la formule « planche de salut » un fondement scripturaire dans I Tim., I, 19 et Apoc., II, 5. Le baptême concerne seulement les péchés passés; ceux commis après lui ont un pardon plus difficile, et il cite à l'appui la guérison du paralytique que Jésus invite à ne plus pécher, *ne quid deterius tibi contingat.* On retrouvera ce trait dans le texte primitif du chapitre IX (Theiner, t. I, p. 590 *a*) [1].

1. Il existe cependant entre les théologiens de Trente une certaine divergence relative à la *secunda tabula.* Les scolastiques s'étaient emparés de cette formule et deux opinions s'étaient fait jour relativement à son interprétation. Pour saint Bonaventure, l'homme a fait naufrage en Adam. L'état d'innocence primitive est donc le navire sur lequel il était en sécurité. Du naufrage, il est libéré tout d'abord par le baptême, qui est ainsi la *prima tabula*, puis par la pénitence, quand la grâce du baptême est elle-même perdue (*IV Sent.*, dist. XIV, part. I, dub. I). Pour saint Thomas, qui a traité la question *ex professo* dans la *Somme*, IIIa, q. LXXXIV, a. 6 (cf. *IV Sent.*, dist. XIV, a. 1, a. 2, qu. I), le navire et la *prima tabula*

Enfin, contre la prétention protestante qui veut identifier baptême et pénitence, l'argument fondamental est que l'institution de la pénitence, Joa., XX, 22-23, diffère de celle du baptême quant aux paroles et quant à l'époque. Si l'on peut appliquer Matth., XVI et XVIII à la pénitence, il est impossible de l'appliquer au baptême. De plus les disciples ont baptisé avant l'institution de la pénitence [1].

Le 5 novembre 1551, il fut décidé que « les Pères feront d'abord leurs observations et qu'ensuite seulement seront proposés les chapitres doctrinaux et les canons ».

Sur le premier article, les Pères sont, en général, d'accord pour en déclarer la première partie hérétique. La seconde partie (le baptême n'est pas la *secunda tabula*), la note de témérité semble suffisante. La troisième partie (la pénitence n'est autre que le baptême) est hérétique dans le sens où l'admettent les novateurs; car, en un certain sens, le baptême est aussi une pénitence. Les évêques de Calahora et de Bosa proposent qu'au lieu de *pro relapsis post baptismum*, on lise *pro lapsis*. Quant à la définition de la vérité du sacrement de pénitence, elle peut être faite sans hésitation, le concile s'étant déjà prononcé sur ce point, sess. VII, can. 1. On devra trouver une formule appropriée à substituer à *pro relapsis*. Et enfin, la doctrine des adversaires identifiant le baptême et la pénitence sera condamnée : on n'omettra pas de rappeler que la pénitence est appelée à juste titre, la planche de salut après le naufrage. On a déjà, en effet, mentionné cette erreur dans le décret sur la justification, et la légitimité de l'expression « planche de salut » y a été affirmée (c. XIV). (Theiner, t. I, p. 573, 577.)

De toutes ces observations, il sera tenu compte dans la rédaction définitive des canons 1, 2, 3.

Article 2. — Cet article niait l'existence de trois parties dans le sacrement de pénitence : contrition, confession, satisfaction. Les théologiens s'accordent à déclarer hérétique la position des novateurs, du fait qu'elle est en opposition avec une décision antérieure de Léon X,

sont identiques : c'est que, vis-à-vis de l'état d'intégrité, le baptême, la confirmation et l'eucharistie tiennent la première place : les trois sacrements précités le confèrent pour ainsi dire et le conservent. La pénitence ne tient que le second rang, en conséquence d'un accident et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Les deux opinions se retrouvent au concile. L'opinion de saint Thomas avait le plus grand nombre de partisans. Vraisemblablement, cette divergence fut la raison pour laquelle, tout en maintenant au canon 2 l'expression *secunda tabula*, on en supprima complètement l'explication au c. II de la doctrine.

1. Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 1076.

avec le concile de Trente lui-même, sess. VI, c. XIV, et can. 29 et 30, et surtout avec le concile de Florence, décret *Pro Armenis*. L'argument scripturaire et patristique n'est pas négligé, mais l'argument de raison théologique occupe, dans les rapports des théologiens, une place considérable.

« Il prend volontiers la forme d'un développement serré de la comparaison tirée de l'organisation judiciaire. La pénitence est un tribunal où le prêtre doit remplir les fonctions de juge. Il prononce une sentence par l'absolution. Mais tout juge doit s'éclairer. Le procès doit être plaidé. Il faut connaître les fautes : d'où la nécessité d'une accusation volontaire de la part du pécheur désireux d'obtenir le pardon. Volontaire, cette accusation suppose préalablement le regret de la faute commise et la résolution non seulement de ne pas y retomber, mais aussi d'accepter, pour le passé, la peine qui pourrait être imposée. Satisfaction, contrition, confession sont étroitement unies, se commandant mutuellement et sont également nécessaires pour que la pénitence soit réelle et fructueuse. » (Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1932, p. 77.)

Deux théologiens surtout entrent dans le vif de la question.

Ruard Tapper examine la position protestante en se plaçant au point de vue scotiste, où l'absolution est la partie pour ainsi dire essentielle du sacrement. Le mot « parties », appliqué aux actes du pénitent lui paraît discutable, car ces trois éléments ne peuvent être qualifiés parties essentielles. D'ailleurs, le concile de Florence ne parle pas de parties du sacrement, mais d'actes du pénitent, quasi-matière du sacrement, lesquels se divisent en trois parties. Le mot est pris ici au sens de parties potentielles. Aussi Tapper demande-t-il que le mot « parties » soit omis dans les canons (Theiner, t. I, p. 537)[1]. Un

1. L'intervention de Tapper est remarquable quant à la mise au point des doctrines qui se heurtaient dans cette question des « parties » du sacrement de pénitence.

« Si on entend (l'article) des parties du sacrement selon la formule du bienheureux Thomas, il y a matière à discussion recevable (*probabiliter*) dans les deux sens chez les docteurs et, par suite, on ne doit point le condamner comme hérétique. Certains [les thomistes] disent, en effet, que le sacrement de pénitence comprend la confession et l'absolution; d'autres [les scotistes] que la seule absolution constitue tout le sacrement, car elle paraît avoir seule la promesse divine de la rémission des péchés et non point la confession, la satisfaction ou la contrition, qui précède la confession. Assurément, il ne saurait y avoir sans elles pleine rémission des péchés, mais il y a doute si elles y interviennent en tant qu'instruments ou

théologien impérial, Ambroise Pelargus (Storch), demandera plus loin que le mot « parties » soit remplacé par le mot « actes » (p. 549 *b*). Ruard Tapper ajoute que les hérétiques n'ont pas dit reconnaître deux parties dans le sacrement de pénitence, mais que, s'ils l'admettent, ils n'y envisagent que deux parties. Ce qui fait dire au théologien Sonnius qu'on ne peut vraisemblablement pas taxer leur position d'hérésie, puisque la troisième partie, la satisfaction, n'est pas indispensable pour l'efficacité du sacrement.

Melchior Cano remet toutes choses au point. Dans son remarquable rapport, il déclare que, quoique partie principale, l'absolution n'est pas tout l'essentiel du sacrement de pénitence. La doctrine catholique en effet, requiert en ce sacrement, outre l'absolution du prêtre, les trois éléments dont il est question. Cano le prouve par l'Écriture, la tradition et les conciles antérieurs, notamment le concile de Florence. Les adversaires objectent bien que la contrition ne peut être un élément essentiel du sacrement, étant, par sa nature, intérieure et non sensible; que la confession n'est pas toujours nécessaire et qu'enfin la

parties du sacrement, ou s'il faut seulement les regarder comme les dispositions requises dans le sujet par le sacrement pour qu'il produise son effet. Que si on les entend comme des parties non proprement dites, c'est-à-dire de celles d'où résulte ou dont est composée la substance du sacrement, mais que l'on entende seulement sous le nom de parties ce qui est requis et ce qui est nécessaire pour le sacrement ou son effet, d'une façon antécédente ou conséquente, alors c'est une question de foi et nier en ce sens qu'il y ait trois parties dans la pénitence, c'est s'opposer à l'Écriture et être hérétique. »

Et Tapper, après l'avoir démontré, conclut : « Ces trois choses sont donc requises par le sacrement en tant qu'il est un jugement et ceci est à regarder comme de foi, mais est-ce à titre de parties ou de dispositions ou de conditions de la part du coupable pénitent, sans lesquelles le jugement n'est point parfait, les docteurs en discutent diversement et cela, à proprement parler, n'appartient pas à la foi. Aussi est-ce avec beaucoup de prudence qu'au concile de Florence, les trois sont nommées, non point parties du sacrement, mais *quasi materia*... En effet, les dispositions du sujet se ramènent à la causalité matérielle et c'est dans ce même sens que l'on entend le mot *matière* lorsqu'on dit que tous les sacrements de la nouvelle loi sont composés de matière et de forme. Il suffit, en effet, qu'avec la forme sacramentelle concoure la matière ou quelque chose qui lui ressemble, et c'est dans ce sens que le concile de Florence s'interprète lui-même. Et nous estimerions qu'il faudrait suivre la manière de s'exprimer adoptée par le concile de Florence, si l'on dresse quelque canon sur les parties de la pénitence, pour ne point condamner les opinions recevables (*probabiles*) des docteurs. » Texte pris dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini... amplissima collectio*, t. IV, p. 284-286. Trad. du P. Cavallera, *art. cité*, p. 80-81.

satisfaction est postérieure au sacrement. Ce à quoi il faut répondre que l'absolution n'a son efficacité que lorsque les trois actes du pénitent jouent le rôle de cause dispositive à la grâce du sacrement; que la contrition doit s'extérioriser pour permettre à l'absolution de produire son effet; et qu'enfin cette contrition n'obtiendra jamais la justification du pécheur si elle ne renferme au moins le vœu de la confession et de la satisfaction. Les Pères tiendront compte de ces remarques dans la rédaction définitive des chapitre et canon concernant les « parties » du sacrement de pénitence.

Les théologiens réfutent aussi la seconde partie de l'article. Les terreurs signalées, loin de constituer l'essence du sacrement, en sont tout au plus une manifestation insuffisante, et la foi, bien qu'intervenant au début de la vie spirituelle et du retour à Dieu, n'y intervient qu'à titre de condition préalable, éclairant les données diverses du problème de la pénitence, mais n'entrant pas dans sa constitution même.

Ces questions dogmatiques sont résolues par les Pères dans le même sens que les théologiens l'avaient fait. Ils s'attachent à montrer que les trois parties du sacrement de pénitence ont été déjà définies à Florence, par le décret *Pro Armenis;* qu'elles ressortent du texte de Joa., xx, 22-23; que le caractère judiciaire de la pénitence les exige, etc. Mais les préoccupations d'écoles se font également jour, tout au moins dans le souci de trouver des formules qui ne blessent aucune opinion reçue. L'archevêque de Grenade demande qu'en condamnant l'art. 2, on évite d'atteindre les théologiens qui dénient aux actes du pénitent la qualité de « parties » du sacrement. (Theiner, t. I, p. 564 *b*.) L'évêque de Cagliari, au contraire, réclame une condamnation nette, *quidquid dicant Scotus et Durandus* (p. 565 *b*). L'évêque de Castellamare veut sauvegarder la position scotiste et demande qu'on distingue le sacrement, en tant qu'absolution, du sacrement, en tant que pénitence totale (p. 567 *a*). L'évêque d'Elne (Perpignan) déclare que les trois parties de la pénitence sont *de jure divino* (p. 573 *b*). Avec plus d'opportunité, l'évêque de Tuy se contente d'affirmer que les trois parties sont des parties intégrantes ou même potentielles du sacrement (p. 575 *a*). L'évêque de Guadix observe que la deuxième assertion de l'article ne saurait être qualifiée d'hérétique, la satisfaction n'étant pas toujours requise, il faut trouver une formule qui tienne compte de ce fait (p. 576 *a*). L'évêque de Salamine dit que la confession, la contrition, la satisfaction ne sont pas trois parties du sacrement, mais trois actes nécessairement requis, et l'évêque de Bosa défend l'opinion opposée (p. 577).

On le voit, les thèses thomiste et scotiste s'affrontent ici d'une manière très vive. Aussi la plupart des Pères demandent qu'on s'en tienne à la formule de Florence. Le président Crescenzi, dans le discours de clôture de la session, déclare qu'en effet on rédigera le texte *ut in concilio Florentino*, en se contentant d'affirmer que les trois actes du pénitent sont nécessaires pour que le sacrement soit reçu dans son intégrité.

Article 3. — En son erreur fondamentale, cet article était facile à juger. Il affirme, en effet, que la contrition, loin de disposer le pécheur à rentrer en grâce avec Dieu, rend l'homme hypocrite et plus pécheur, et que la contrition est une douleur contrainte, non libre. D'une manière générale, les théologiens rappellent que cette erreur a déjà été condamnée dans la bulle *Exsurge Domine*, n. 6. Ils déclarent donc l'article hérétique. Ils invoquent l'Écriture : Is., XXXVIII, 15; Ps., L, 19; Joel., II, 13; II Cor., VII, 10; Ps., L, 5, et l'histoire de l'enfant prodigue. Mais la vraie difficulté de la discussion théologique porte sur la notion même de contrition et sur le contenu de cette notion. Le point de départ des discussions était la prop. 6 condamnée par la bulle de Léon X. Luther y attaquait la « contrition ». Le mot attrition n'était pas prononcé et l'imprécision même du mot contrition, lequel pouvait être pris au sens large (n'importe quel regret des fautes, même non informé par la charité), ou au sens strict (contrition informée par la charité), entraîna plus d'une confusion. Déjà, à Bologne, dans la première préparation des déclarations relatives au sacrement de pénitence, les théologiens avaient eu l'occasion de constater leurs divergences. Il s'agissait de définir la « vraie » contrition, et l'on dut se contenter, vu l'impossibilité de préciser la signification du mot « vraie », de parler de la « contrition requise dans le pénitent » (*Diarium* de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. I, p. 671-673). A Trente, la discussion fut reprise. Tout en condamnant unanimement la proposition de Luther, les théologiens ne s'entendaient pas encore sur la signification du mot « contrition ». Leurs idées sur la contrition étaient assez divergentes [1]. Même après la définition qu'en donnera le chapitre IV, le sens des mots *contritio* et *attritio* demeurera assez imprécis.

Le meilleur exposé est certainement celui de Melchior Cano. On doit à ce théologien une mise au point sur le rôle de la contrition (par-

1. Voir J. Périnelle, *L'attrition d'après le concile de Trente*, p. 61, notes 2 et 3; P. Galtier, *Amour de Dieu et attrition*, *Gregorianum* (1928). Nous faisons ici abstraction de la thèse du P. Périnelle.

faite) dans la justification extrasacramentelle. Et c'est vraisemblablement à son influence qu'est dû, dans ce chapitre IV, le passage relatif à cet effet de la contrition.

Les Pères n'ajoutent que peu de choses aux remarques des théologiens. L'archevêque de Mayence veut apporter des précisions : dire que la contrition, *telle qu'elle est décrite*, ne *dispose* pas à la grâce divine, est un sentiment erroné; qu'elle ne *remette* pas les péchés, c'est une affirmation exacte; qu'elle rende l'homme hypocrite et plus pécheur, c'est une proposition erronée; qu'elle soit une douleur contrainte, c'est une affirmation susceptible d'un sens vrai. Il conviendra donc de préciser (Theiner, t. I, p. 563 *a*). L'archevêque de Grenade précise que la contrition dont parle Luther n'est que l'*attrition*, laquelle *prépare* cependant à la grâce, à condition d'y ajouter l'amour et le propos de se confesser (p. 565 *a*). L'évêque de Castellamare demande, pour éviter toute équivoque, qu'on fasse ici mention de la *crainte servile* (p. 574 *b*),

On retrouve chez les évêques les mêmes hésitations que chez les théologiens touchant les éléments de la « vraie » contrition. La condamnation de l'incise *nec remittere peccata* soulevait toute la question de l'efficacité de la contrition par rapport à la rémission des péchés. On la supprima purement et simplement. Toutefois, peut-être à la suggestion de l'évêque de Modène (cf. Theiner, t. I, p. 578 *a*) faisant écho aux déclarations de Melchior Cano, les Pères avaient eu la pensée de compléter la condamnation de Luther par un canon spécial, affirmant que la contrition, aidée de la grâce de Dieu et accompagnée du désir de se confesser et de satisfaire, remettait les péchés : *Si quis negaverit, per contritionem, qua pænitens, cooperante divina per Christum Jesum gratia, dolet de peccatis propter Deum, cum proposito confitendi et satisfaciendi, non remitti peccata, A. S.* (Theiner, t. I, p. 592 *a*). Mais l'évêque de Calahorra fit remarquer que ce serait condamner des théologiens catholiques (il nomme : Cajétan et Adrien VI) (p. 595 *a*). L'évêque de Verdun demanda la même suppression : les Pères la leur accordèrent [1].

Toutes ces discussions aboutirent à des précisions utiles : distinction de deux contritions, la contrition proprement dite et l'attrition; suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence.

1. On sait que Cajétan emploie le mot *contrition*, même en opposition avec *attrition*, dans un sens large qui désigne un repentir non informé par la grâce. Cf. *Dictionn. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 1017.

Article 4. — Cet article luthérien affirmait que la confession sacramentelle secrète n'était pas de droit divin et qu'avant le IV[e] concile du Latran, les Pères n'en faisaient pas mention, mais parlaient uniquement de pénitence publique.

Laynez réfute assez longuement cet article, et déclare la confession de droit divin. Pourvu qu'elle soit sacramentelle, la confession — publique ou secrète, peu importe — doit être rapportée à l'institution du Christ. Il le démontre en invoquant un certain nombre de faits ou de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais principalement Matth., XVI, XVIII et Joa., XX, 22-23 : le jugement pour lier et délier, remettre ou retenir, suppose la connaissance des péchés et donc on ne saurait entendre ces textes ni de la prédication de la foi, ni d'une confession faite en termes généraux et vagues, ni d'une confession restreinte à certains péchés. Paul absent liait ou déliait (I Cor., V, 3), mais la connaissance du péché lui était nécessaire. On invoque aussi Jac., V, 16 et I Joa., I, 9. (Theiner, t. I, p. 534.) Ruard Tapper fait observer justement que le droit divin ne prescrit pas plus la confession publique que la confession secrète; il prescrit la confession en général. C'est l'autorité de l'Église qui la rend publique ou secrète. En notant l'article, il faut donc préciser : il est hérétique, s'il entend nier l'origine divine de la confession secrète, en tant que confession sacramentelle (p. 557 *b*). D'une manière générale, tous proclament la confession obligatoire de droit divin, s'appuyant sur Joa., XX et même sur Jac., V. Mais ils avouent les hésitations des théologiens antérieurs sur la démonstration de ce droit.

Les examinateurs suggèrent de ne point parler de confession secrète : c'est une proposition malséante, mais non hérétique, d'affirmer que la confession secrète était inconnue aux anciens (p. 562 *a*).

Beaucoup de Pères adoptent une attitude radicale : la confession est de droit divin et elle a été toujours en usage. Ils ne paraissent pas se soucier d'une distinction entre confession secrète et confession tout court. Que la confession soit de droit divin et ait toujours été pratiquée dans l'Église, le cardinal de Trente l'affirme et l'évêque d'Agram le prouve par Act., XIX, 18 et I Joa., I, 9. La plupart invoquent Joa., XX, 22-23. L'archevêque de Sassari et l'évêque de Cagliari vont jusqu'à dire que le Christ a institué la confession secrète pour les péchés secrets, la confession publique pour les péchés publics (Theiner, p. 565 *b*). On pourrait citer d'autres cas d'opinions aussi outrancières [1].

1. Voir *Dictionn. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 1084-1085.

D'autres évêques ont le souci des nuances nécessaires. L'évêque de Grenade croit devoir distinguer entre confession sacramentelle qui est de droit divin, et confession secrète. Si la confession secrète était de droit divin, il n'aurait jamais été possible de se confesser autrement (Theiner, t. I, p. 565 *a*). L'évêque de Chioggia est encore plus précis : « L'article 4, déclare-t-il, est hérétique; car la confession est de droit divin. Quant à la manière de se confesser, elle n'est pas de droit divin, mais la détermination en a été laissée au droit naturel et ecclésiastique » (p. 572 *a*). D'autres Pères font observer que la confession publique comme la confession secrète relèvent du droit divin; autrement ne pourrait être appliqué le précepte du Christ : *Quorum remiseritis...* Aussi l'évêque de Modène, s'emparant de cette remarque, conclut que « le Christ a institué la confession *in genere*, mais non le mode selon lequel elle peut être faite : confession publique ou confession secrète satisfont pareillement aux préceptes du Christ » (p. 578 *b*). Seripandi opine qu'il vaudrait mieux omettre la mention de « secrète » ou de « publique », et parler simplement de l'origine divine de la confession sacramentelle (p. 579 *b*).

« Le caractère historique de la seconde partie de l'article explique la diversité des qualifications émises à son sujet. Un bon nombre le déclarent hérétique à l'égal de la première partie, mais d'autres théologiens ou Pères expliquent qu'elle est seulement fausse, en désaccord avec les témoignages de la tradition qui permettent d'affirmer l'existence d'une confession secrète depuis les origines et non pas seulement depuis le concile de Latran (1215). Ici, à côté des affirmations générales et absolues (tous les Pères mentionnent cette confession), l'on trouve divers dossiers, les uns constitués pêle-mêle, au petit bonheur des souvenirs, les autres avec une certaine préoccupation de l'ordre chronologique, mettant en valeur toute la force démonstrative de la preuve. Une douzaine de textes sont ainsi expressément allégués : le pseudo-Clément des *Recognitiones;* le pseudo-Denys l'Aréopagite, dans sa lettre à Démophile; Tertullien, *De baptismo;* Origène, sur le psaume XXXVII; saint Jean Chrysostome, X[e] homélie sur saint Matthieu; saint Augustin, L[e] homélie, *De tempore* et surtout l'apocryphe *De visitatione infirmorum;* saint Léon, *Epist.*, LXXVIII, *Ad episcopos Campaniæ;* saint Grégoire en divers écrits, saint Jean Damascène, le pénitentiel de Théodore, le commentaire de Bède sur l'épître de saint Jacques, une méditation de saint Bernard au chapitre IX *(capitula hæresum)*. Divers textes allégués à l'occasion de l'art. 1 sur l'institution du sacrement de pénitence, pouvaient d'ailleurs être également invoqués et confirmaient l'ancienneté de la confession secrète proprement dite, en tant que distincte de la pénitence publique. » (Cavallera, *Bull. de litt. eccl.*, 1932, novembre-décembre, p. 237.)

Article 5. — Peu de remarques sur l'article 5. Ruard Tapper déclare que la connaissance, en vue du jugement à prononcer, suppose la déclaration de chaque péché. L'incise : *olim fieri ad satisfactionem canonicam imponendam* n'est hérétique que si l'on ajoute la restriction *tantum* pour la rendre exclusive (Theiner, p. 537 *b*). Quelques-uns insistent sur la nécessité d'accuser les circonstances qui changent l'espèce du péché (p. 540 *b*). Enfin, il est scandaleux, mais non hérétique, d'affirmer qu'il n'est pas permis d'accuser les péchés véniels (p. 556 *b*-557 *a*).

Les examinateurs ne suggèrent donc que de très légères modifications : préciser qu'il s'agit d'une accusation de chaque péché pris individuellement; ajouter, pour pouvoir condamner légitimement l'assertion, qu'une telle accusation n'était pas jadis ordonnée *seulement* en vue de la satisfaction canonique; et enfin observer que Luther n'a jamais interdit la confession des péchés véniels, mais a déclaré qu'il ne fallait pas avoir cette prétention (de pouvoir le faire) (p. 562 *a*).

Comme pour l'art. 3, l'archevêque de Mayence attribue une note théologique spéciale à chaque proposition de l'art. 5 : hérétique pour la première partie (l'énumération des péchés n'est pas nécessaire); fausses, les deuxième et troisième propositions, à condition d'ajouter le mot *tantum* à la troisième, comme l'ont demandé les examinateurs; la quatrième, impie et hérétique; la cinquième, erronée.

Le motif invoqué à peu près généralement en faveur de la condamnation est le principe dogmatique qui domine toute la question du sacrement de pénitence. Le Christ a établi ce sacrement comme un tribunal où le prêtre est juge. Il faut donc, pour que le juge puisse prononcer une sentence équitable, qu'il la rende en connaissance de cause; et, à cet effet, le pécheur doit entrer dans le détail des fautes quant au nombre et quant à l'espèce. Ainsi Laynez (p. 534 *b*); Marianus (p. 556-557), et d'autres. Un certain nombre d'orateurs, même parmi les Pères, cherchent des fondements scripturaires à cette assertion générale et à toutes les conséquences qu'elle comporte. La plupart des autorités invoquées le sont en un sens simplement accommodatice.

Article 6. — Sur cet article, les théologiens discourent peu. Laynez fait observer que la confession a été instituée, non par l'Église, mais par le Christ. Il n'y a d'ailleurs, observent les théologiens, aucune impossibilité d'accuser ses péchés, puisque l'Église n'impose que l'accusation des péchés dont on se souvient (Theiner, t. I, p. 540 *b*). En

ce qui concerne l'obligation de se confesser en carême, certains, dont Ruard Tapper, font remarquer qu'il n'existe aucune obligation ecclésiastique de ce genre (p. 537 *b*). D'autres opinent qu'il y aurait une obligation spéciale de se confesser à Pâques, même en dehors de l'obligation qui s'impose au chrétien en état de péché mortel [1]. Malgré les échos que cette controverse trouve chez les Pères eux-mêmes, ceux-ci retiendront que l'assertion : « Il ne faut pas se confesser au temps du carême », ne peut être censurée, l'Église n'ayant pas fixé l'époque de la confession annuelle. Beaucoup toutefois trouvent que la confession au temps de Pâques est une excellente et louable coutume.

Dans la discussion de cet article, Melchior Cano intercale une réfutation des objections relatives à la suppression de la confession par le patriarche Nectaire. Le Christ a institué la confession secrète, car l'Église n'aurait pu le faire de sa propre autorité. En supprimant la confession, Nectaire a erré : il n'est d'ailleurs pas le seul dans les églises grecques. En alléguant l'autorité de Jean Chrysostome contre la confession, les hérétiques nous obligent à dire que Jean Chrysostome ou bien parle de ce qui se passait à Constantinople, ou bien se trompe. Cyprien ne s'est-il pas trompé sur le baptême des hérétiques [2] ? (Theiner, t. I, p. 545 *a*.)

Article 7. — Peu d'observations sur cet article, dont le caractère hétérodoxe est affirmé sans hésitation. Quelques théologiens appuient leur verdict sur le fait que l'absolution présuppose un jugement et que le prêtre doit formuler sa sentence sérieusement et non par mode de plaisanterie. Laynez invoque I Cor., v, 3, 12; II Cor., II, 10 (Theiner, t. I, p. 534 *b*). C'est à Joa., XX, 23, que Ruard Tapper (id., p. 537 *b*) et Sonnius (p. 540 *a*) font appel pour justifier le caractère judiciaire de la pénitence. Un orateur fait remarquer que la rémission par la contrition parfaite ne supprime pas l'acte judiciaire du prêtre, car elle en comporte nécessairement le désir (Fr. de Villalba, p. 558 *a*). Pelargus (le dominicain Storck) fait une allusion au Maître des Sentences, selon qui le prêtre déclare absous et n'absout pas en réalité le pécheur.

1. Voir à ce sujet, *Dict. de théol. cath.*, art. *Confession*, t. III, col. 907-908. L'évêque de Modène invoque la décision antérieure du concile de Trente, déclarant insuffisante la contrition, quand il s'agit de la communion, et imposant le recours préalable au sacrement de pénitence. (*Conc. Trid.*, t. V, p. 578 *b*.)

2. Le passage le plus caractéristique de saint Jean Chrysostome, invoqué par les protestants contre la confession est *De pœnitentia homiliæ*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 297; cf. *Catecheses ad illuminandos*, II, n. 4, *ibid.*, col. 236; *In epist. ad Cor.*, homil. XXVIII, n. 1; *P. G.*, t. LXI, col. 233.

Mais, même dans cette opinion, le pénitent contrit n'est pas absous *sacramentellement*, tant que le prêtre ne l'a pas absous (p. 549 *b*).

Les Pères, en motivant leur opinion, ne font aucune allusion à la doctrine des anciens scolastiques relativement à la valeur simplement déclaratoire de l'absolution. Ils affirment surtout, comme les théologiens mineurs l'avaient fait, le pouvoir judiciaire du prêtre, nettement indiqué dans Joa., xx, 23. Toutefois, l'archevêque de Mayence demande qu'on condamne l'article, mais en supprimant l'incise : « pourvu que celui-ci se croie absous »; car la foi est nécessaire dans le pénitent (Theiner, t. I, p. 563 *a*). Les autres remarques des Pères n'apportent guère d'éclaircissements nouveaux.

Article 8. — Sur cet article nous n'avons l'opinion détaillée que de cinq théologiens, la plupart des autres se contentant de le condamner comme hérétique. Toute leur argumentation revient en somme à dire que les paroles du Christ, dans Matth., XVIII et Joa., XX, ne sont pas adressées à tous les fidèles indistinctement mais aux seuls apôtres, c'est-à-dire à ceux que le Christ envoyait comme lui-même avait été envoyé par son Père. Seuls donc les prêtres ont reçu le pouvoir de remettre les péchés. Les textes luthériens du sacerdoce universel des fidèles sont discutés (Apoc., V, 10; I, 6; I Pet., II, 9; Ex., XIX, 6, etc.). La solution se trouve dans la distinction entre le sacerdoce proprement dit (Heb., V) et le sacerdoce improprement dit. Ainsi Didier de Vérone (p. 555) et quelques autres. La doctrine de cet article a d'ailleurs déjà été condamnée au concile de Constance, sess. XV.

Les Pères font observer que la malice du ministre ne rend pas le sacrement invalide et que l'assertion de Luther, relative au ministre en état de grâce, est déjà condamnée au concile de Constance, sess. XIII (Denz.-Bannw., n. 584), sess. XV (*ibid.*, n. 634), bulle *Inter cunctas* (*ibid.*, n. 672) et au concile de Trente lui-même, sess. VII, can. 12 (Denz.- Bannw., n. 855; Cavall., n. 984).

Article 9. — L'absolution, étant un acte judiciaire, requiert la juridiction. Donc, les évêques ont le pouvoir de réserver certains cas. Le sacrement de pénitence est un tribunal, pour lequel le juge doit avoir compétence. Or cette compétence peut être limitée, en certains cas, par le supérieur, évêque ou pape. (Laynez, Theiner, t. I, p. 535 *a*.) Dans un mémoire commun, Tapper et les louvanistes, « semblent moins préoccupés de justifier l'existence des cas réservés que de signaler les abus auxquels ils ont donné occasion et d'insister sur la nécessité d'une réforme. La réserve, disent-ils, n'est justifiée que si elle est utile au salut des fidèles : c'est dans ce cas seulement que la proposi-

tion (luthérienne) est erronée. Sinon, le supérieur pèche en établissant cette réserve... » F. Cavallera, *Bull... de Toulouse*, 1934, p. 126. Cf. Le Plat, *op. cit.*, p. 293. Les Pères souscrivent à cette doctrine et affirment le pouvoir papal et épiscopal quant à la réserve des cas. Toutefois, les évêques d'Agram et de Calahorra insistent pour que les cas réservés ne soient pas multipliés (Theiner, t. I, p. 564 *a* et 573 *b*).

Articles 10, 11, 12. — Les trois derniers articles ont pour objet la satisfaction et retiennent l'attention de Salmeron, théologien pontifical, qui entre seulement en scène à leur occasion et leur consacre un copieux rapport. Les hérétiques attaquent ici à faux les catholiques, comme si la satisfaction dépassait les exigences de la loi divine; comme si, par la satisfaction, les peines nous étaient complètement remises; comme si nous satisfaisions pour nos péchés actuels, le Christ ayant satisfait pour le seul péché originel; comme si le mérite de nos œuvres satisfactoires nous procurait le ciel. Tout cela est contraire à la doctrine catholique. Tandis que les hérétiques déclarent qu'à la rémission de la faute est jointe la rémission de toute la peine, même temporelle, les catholiques confessent qu'il y a encore une peine temporelle à expier après la faute.

Pour justifier la position catholique, Salmeron établit une démonstration en règle, basée sur l'Écriture, la tradition, la raison théologique.

L'Écriture montre Adam expiant sa faute après le pardon reçu; cf. Sap., x, 1-2; Moïse et Aaron soumis à un châtiment pour leur manque de foi, Num., xx, 12; David adultère, expiant son péché, II Reg., XII, 13; cf. ps. L, 4; II Mac., VII, 32. Le Nouveau Testament est aussi riche en enseignements sur la pénitence encore nécessaire après le pardon du péché : Matth., III, 2, 8; Act., XXVI, 20; Col., I, 24; cf. I Cor., VII, 10; Heb., x, 26; I Pet., IV, 1; et, parole du Christ lui-même, Joa., v, 14.

La *tradition* comporte les autorités conciliaires, pontificales, patristiques. Salmeron invoque les décisions des conciles généraux : VI[e] concile (en réalité quinisexte, can. 102; Mansi, t. XI, col. 987); VIII[e] concile, act. IX (en réalité, condonation par le pape de la pénitence imposée à certains partisans de Photius révoltés contre Ignace; Mansi, t. XVI, col. 155); IV[e] concile du Latran, cap. XXI, *Injunctam pænitentiam* (Denz.-Bannw., n. 840; Cavall., n. 892); auxquels Salmeron ajoute le III[e] concile de Carthage (en réalité *Statuta Ecclesiæ antiqua*), can. 76 (Hefele-Leclercq, t. II, p. 118). — Autorités des papes : (pseudo-) Clément, *Epist.*, II, *De virginitate*, XII, 5 (Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 12); la (deuxième) décrétale du (pseudo-)Anaclet (*P. L.*, t. CXXX, col. 71); la décrétale du (pseudo-) Calliste, *Ad omnes Gallia-*

rum episcopos (*ibid.*, col. 136); Léon le Grand, *Epist.*, CVIII (*P. L.*, t. LIV, col. 1011); Innocent Ier, *Epist.* (XXV), c. VII (*P. L.*, t. XX, col. 559); Vigile, *Epist. ad Eutherium*, n. 3 (*P. L.*, t. IX, col. 18), etc. Il serait fastidieux de citer les autorités patristiques et les conciles particuliers; et d'ailleurs il est difficile d'identifier toutes les références.

La raison théologique : la justice divine, dit Salmeron, exige que les pécheurs infidèles soient traités diversement des pécheurs baptisés; les premiers ont péché par ignorance, les seconds sciemment. Dieu ne veut pas d'abus de sa miséricorde. De plus, Dieu nous fait par le baptême semblables au Christ; la similitude du Christ exige des satisfactions. Par ailleurs, sans satisfaction, plus d'indulgence, plus de purgatoire, plus d'œuvres satisfactoires pour les péchés occultes. Autre motif : mériter la vie éternelle est une œuvre plus grande que la rémission des péchés; or, le concile de Trente, sess. VI, enseigne que les œuvres faites dans l'état de charité méritent la vie éternelle; donc, à fortiori, elles méritent la rémission des peines. (Theiner, t. I, p. 535-536.)

De leur côté, les louvanistes s'efforcent de résoudre trois difficultés :

« La première était la suivante : comment, après la rémission de la coulpe, peut-il y avoir survivance de la peine, même dans l'autre monde? Saint Augustin n'a-t-il pas dit qu'il est impie d'attendre de Dieu une moitié de pardon? Dieu n'a-t-il pas promis au pécheur le pardon intégral dès qu'il aura gémi sur sa faute? La seconde : y a-t-il possibilité vraie pour nous de faire disparaître cette dette de peine en nous infligeant à nous-mêmes un châtiment et d'offrir ainsi à Dieu compensation pour l'offense faite? La troisième, la plus importante : comment la satisfaction personnelle ne nuit-elle pas à la valeur universelle de la mort du Christ et ne la rend-elle pas moins éclatante?

Il serait trop long de donner la réponse très pertinente faite par les théologiens de Louvain à chacune de ces difficultés. Pour la première, ils font remarquer que si Dieu ne laisse pas impuni en ce monde le péché, à plus forte raison doit-il en exiger le châtiment dans l'autre si la punition n'a point eu lieu ou n'a point été suffisante en celui-ci. Dieu pardonne, mais il faut que le pécheur, selon l'enseignement de l'Écriture et des docteurs, comme saint Chrysostome ou saint Augustin, coopère par la pénitence. Pour résoudre la seconde difficulté, ils font appel à la doctrine du corps mystique : le même esprit de foi et de charité qui a rendu agréable au Père la satisfaction de son Fils, habite en nous; le Christ, par son esprit, agit en nous et communique à nos œuvres la valeur qui les rend acceptables aux yeux de Dieu... Quant à la troisième objection, les louvanistes — et ceci est remarquable si l'on songe au jansénisme à venir — affirment très nettement que le Christ n'est pas mort seulement pour ceux qui deviennent ses membres par la grâce, mais pour tous, même pour les impies : le contraire diminuerait sa gloire et sa grâce. La satisfaction qu'il offre à son Père

suffit à tout en principe, mais l'application en est subordonnée à la volonté de son Père. » F. Cavallera, *Bull... de Toulouse*, 1935, p. 10-11; cf. Le Plat, *op. cit.*, p. 311-321.

Aucun trait spécial à relever chez les autres théologiens : Josse Ravensteyn observe néanmoins opportunément que le pouvoir des clefs ne change pas la peine éternelle en peine temporelle; ce changement est consécutif à la conversion du pécheur lui-même (Theiner, t. I, p. 541 *a*).

Les Pères ajoutent peu de chose. A propos de l'art. 10, on fait observer qu'il avait été déjà l'objet d'une censure à la sess. VI, can. 30 (Denz.-Bannw., n. 840; Cavall., n. 892). Selon quelques examinateurs, l'art. 11 devrait comporter une légère addition pour mériter la condamnation : *optimam pænitentiam esse* TANTUM... (p. 562 *a*). D'une façon générale, les Pères mettent en relief l'opposition de cet article avec la doctrine évangélique des satisfactions volontaires. Cette remarque s'applique également aux affirmations renfermées dans l'art 12, dont les erreurs ont été déjà prévues et réprouvées à la session VI (c. XIV) (Denz.-Bannw., n. 807; Cavall., n. 887) [1].

II. Sacrement d'extrême-onction

Les erreurs relatives à l'extrême-onction, moins nombreuses et moins importantes que celles relatives à la pénitence, retinrent moins l'attention des théologiens et des Pères.

Neuf théologiens seulement s'occupèrent de l'extrême-onction. Cependant, au cours de la discussion, plusieurs idées intéressantes furent exposées.

« A propos de l'institution de l'extrême-onction, on parla du texte de saint Marc., VI, 13. Les uns n'y voyaient qu'une sorte de prélude, une figure du sacrement, mais non un sacrement proprement dit. Car, disait Ravensteyn (Theiner, t. I, p. 540-541), les apôtres n'étaient pas encore prêtres au moment où Jésus les envoyait oindre les malades; l'onction qu'ils faisaient n'était donc pas sacramentelle; c'était une application du pouvoir miraculeux de guérir qui leur avait été conféré. Matth., X, 5. D'autres, en particulier

1. A la fin de la discussion, Pighini, évêque de Siponto, second président, prit la parole pour expliquer que le Christ avait suffisamment réparé pour l'injure faite à Dieu par nos péchés, mais qu'il nous restait encore à satisfaire pour l'injure faite au Christ. *Hæc opinio fuit reprobata*, déclare simplement Massarelli (Theiner, t. I, p. 580-581).

Roger Lejeune (Theiner, t. I, p. 452) et Didier de Palerme (*ibid.*, p. 557-558), prétendaient trouver dans ce passage l'institution du sacrement d'extrême onction; ce ne peut être une simple figure, disait ce dernier, puisque les figures n'ont existé que dans l'Ancien Testament; et il citait en sa faveur des témoignages de Pères. Tous d'ailleurs affirmèrent fermement que ce sacrement a été institué par Jésus; saint Jacques n'a fait que le promulguer, il ne pouvait le créer. Seul Sigismond Fedrio (Theiner, t. I, p. 543) attribue à l'apôtre un rôle plus important; il aurait institué l'extrême-onction en vertu d'un pouvoir spécial reçu du Seigneur : *non instituit, imo, ut Augustinus ait, per eum Dominus.*

A propos des effets corporels que saint Jacques attribue à l'extrême-onction, la plupart des théologiens les regardaient comme un des effets secondaires du sacrement; Dieu donne la guérison du corps, lorsqu'il la sait utile au bien de l'âme; ainsi Revensteyn et Lejeune. Fedrio a ici encore une opinion particulière : il ne croit pas que l'extrême-onction produise cet effet; si l'onction recommandée par saint Jacques avait le pouvoir de guérir, elle ne le devait pas à sa qualité de sacrement, mais à ce don des miracles que possédait la primitive Église et qui se manifestait, soit à l'application de divers rites, onction ou imposition des mains, soit même à la simple prière.

Les théologiens du concile connaissaient la lettre d'Innocent Ier à Decentius (*P. L.*, t. XX, col. 559) et l'usage qu'en faisait Luther pour attribuer aux laïques le droit d'accomplir le rite de l'extrême-onction [1]. Chiavez (Theiner, t. I, p. 555) admet que le pape reconnaît ce pouvoir aux laïques dans le cas de nécessité; mais, dit-il, l'onction ainsi faite n'est pas plus sacramentelle que ne l'est la confession faite aux laïques en pareil cas.

L'examen des articles, commencé le mardi 20 octobre, fut terminé le vendredi 30 et, comme aucune correction importante n'avait été demandée par les théologiens, ils furent transmis sans modification aux prélats, le 6 novembre, avec ceux qui se rapportaient à la pénitence.

Dans la discussion des articles par les Pères — laquelle se poursuivit sans interruption du 6 au 14 novembre, chaque prélat fut appelé à son tour à exprimer son avis sur les erreurs que l'on se proposait de condamner.

Un certain nombre d'évêques jugèrent qu'il y avait lieu de distinguer entre les diverses affirmations contenues dans les articles, et que tout ne devait pas y être noté d'hérésie. Parmi ces propositions, disait Bonjoannes, évêque de Camerino, « les unes sont hérétiques, d'autres scandaleuses, d'autres téméraires, d'autres fausses et menteuses, d'autres présomptueuses, d'autres impies et blasphématoires; il faudrait le dire dans le préambule du décret » (Theiner, t. I, p. 567).

1. Sur l'interprétation de la pensée d'Innocent Ier, voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Extrême-onction*, t. V, col. 1954.

Ce fut la seule observation d'ordre général. Mais, de plus, des remarques particulières furent faites sur les points qui avaient déjà attiré l'attention des théologiens.

Il y eut la même incertitude à propos de l'interprétation du texte de saint Marc et du moment où Jésus a institué le sacrement de l'extrême-onction. Certains, comme le cardinal Madruzzo, évêque de Trente, se contentèrent d'affirmer que ce sacrement a été institué par Jésus-Christ et promulgué par saint Jacques (Theiner, t. I. p. 563). D'autres, tout en affirmant l'institution divine, ne voulurent voir dans l'onction faite par les apôtres qu'une figure, une insinuation, une initiation du sacrement... (*ibid.*, p. 564, 572, 573). D'autres enfin crurent trouver dans le passage de saint Marc l'institution du sacrement par Jésus-Christ (*ibid.*, p. 566, 569, 574, 578).

Le troisième article, relatif aux effets de l'extrême-onction, suscita quelques critiques. Certains, comme l'évêque de Chioggia, firent remarquer que le soulagement promis aux malades par saint Jacques et mentionné dans l'article doit être entendu surtout d'un soulagement spirituel (Theiner, t. I, p. 572), et Fonseca, évêque de Castellamare, demanda que l'article fût rédigé de manière à éviter toute confusion sur ce point; car, disait-il, entendu d'une guérison corporelle, il ne serait plus qu'une erreur, *alias homines nunquam morerentur* (Theiner, t. I, p. 563).

Le texte de la lettre d'Innocent Ier fut cité par l'évêque de Monopoli; mais celui-ci y vit une preuve en faveur de la doctrine catholique qui réserve aux prêtres le pouvoir de donner l'extrême-onction (*ibid.*, p. 574) »[1].

III. — Les chapitres doctrinaux. Sacrement de pénitence.

La discussion des articles avait été close le 15. Une commission, composée des mêmes membres que pour l'eucharistie, fut chargée de formuler la doctrine en chapitres et de préparer les canons, aussi bien pour la pénitence que pour l'extrême-onction.

Dès le lundi 16, Massarelli donna à la commission lecture de l'exposé doctrinal qui avait été préparé par des « hommes pieux et doctes » (Theiner, t. I, p. 581 *b*).

En ce qui concerne le sacrement de pénitence, cet exposé doctrinal comprenait, avec un *prooemium*, neuf chapitres. Cette *doctrina* était notablement plus longue que le texte définitivement adopté. On la trouve dans Theiner, t. I, p. 582-590. Au cours de l'exposé de ces chapitres, nous en donnerons un aperçu.

1. Godefroy, art. *Extrême-onction*, dans *Dictionn. de théol. cath.*, t. V, col. 1999-2000; se reporter à cet article pour plus de détails.

Les députés s'occupèrent tout d'abord de la transformation des articles en canons : on formula 16 canons pour la pénitence. Ces canons furent distribués aux Pères le 19 novembre et les Pères donnèrent leur avis en congrégation générale le 20 et le 21. La députation s'occupa ensuite de la doctrine dans cinq séances, du 20 au 23. Nous n'avons pas de document sur ces délibérations. La députation mit la dernière main à la rédaction des chapitres et des canons le 23 au soir et, le 25 novembre, put avoir lieu la session solennelle (session XIV), dans laquelle le concile promulgua doctrine et canons tels que nous les avons aujourd'hui.

(PROŒMIUM [1])

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem Sanctæ Sedis apostolicæ legato et nuntiis, quamvis in decreto de justificatione multus fuerit de pænitentiæ sacramento, propter locorum cognationem, necessaria quadam ratione sermo interpositus : tanta nihilominus circa illud nostra hac ætate diversorum errorum est multitudo, ut non parum publicæ utilitatis retulerit, de eo exactiorem et pleniorem definitionem tradidisse, in qua demonstratis et convulsis, Spiritus Sancti præsidio, universis erroribus, catholica veritas perspicua et illustris fieret : quam nunc sancta hæc synodus Christianis omnibus perpetua servandam proponit.

(PRÉAMBULE)

Le saint concile de Trente, général et œcuménique, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint, sous la présidence des mêmes légats et nonces du Saint-Siège apostolique, a dû déjà, dans le décret sur la justification, en raison de l'affinité des sujets, par la logique même des choses, parler abondamment du sacrement de pénitence. Néanmoins, la multitude d'erreurs que notre époque a accumulées sur ce sujet est telle qu'il importe beaucoup à l'utilité générale de proposer une définition moins sommaire et plus complète. Ainsi, sous l'égide du Saint-Esprit, toutes les erreurs seront dénoncées et refoulées, et la vérité catholique apparaîtra dans sa clarté et sa splendeur. C'est cette vérité que le saint concile propose maintenant à tous les chrétiens et qui doit être conservée perpétuellement.

Le texte primitif était un peu plus long : dès le début, le concile rappelait son intention de formuler, sur chaque sacrement, la doctrine

1. Le mot *proœmium*, d'abord prévu dans la première rédaction, a été supprimé dans le texte définitif. Nous l'avons conservé pour la meilleure présentation du texte. — Cf. Cavall., n. 1188.

catholique et de condamner les erreurs qui lui étaient opposées : *cum de sacramentis sacrosancta hæc synodus tractare cœpit, ad id unum præcipue serias animi sui cogitationes adjiciendas esse existimavit, ut fideles omnes admonerentur quam in singulis sacramentis doctrinam sequi quosve errores fugere deberent. Nunc igitur in proposito susceptoque consilio permanens, instituit veram de pænitentiæ et extremæ unctionis sacramentis doctrinam tradere.* Aux lieu et place de cette phrase introductive, le texte définitif a placé la formule rituelle : *Sacrosancta*, etc. L'allusion à l'extrême-onction du texte primitif est reportée, dans le texte définitif, au préambule relatif à ce sacrement. Le texte primitif ne signalait pas la *locorum cognationem* de la justification et de la pénitence, et ne parlait que d'une *necessaria ratione* unissant les deux sujets. Enfin, une phrase a été supprimée, qui marquait les ravages faits par les erreurs nouvelles, *tanquam tormentorum impetu quassatum et concussum fuit;* mais, en revanche, le comparatif *exactiorem et pleniorem definitionem* est substitué à une simple *exactam et seriam tractationem et diffinitionem* (Theiner, t. I, p. 582 *a*).

Il ne semble pas que le mot *definitionem* doive être ici pris au sens strict.

Chapitre I

Nécessité et institution du sacrement de pénitence [1].

Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. *Quoniam autem Deus, dives in misericordia* (Eph., II, 4), *cognovit figmentum nostrum* (Ps., CII, 14), illis etiam vitæ remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et dæmonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet pænitentiæ, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur.

Si tous les régénérés avaient à l'égard de Dieu une reconnaissance suffisante pour conserver perpétuellement la justice reçue par eux au baptême par le bienfait et la grâce de Dieu, il n'y aurait eu besoin d'aucun autre sacrement institué en vue de la rémission des péchés. Mais, « Dieu, riche en miséricorde, a connu notre fragilité »; à ceux qui retombent après le baptême dans la servitude du péché et sous le pouvoir du démon, il a préparé encore un remède de vie, savoir le sacrement de pénitence, par lequel est appliqué aux chrétiens tombés après

1. Cavall., n. 1189; Denz.-Bannw., n. 894 sq.

Fuit quidem pænitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam, qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde propheta ait : *Convertimini et agite pænitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris; et non erit vobis in ruinam iniquitas* (Ez., XVIII, 30). Dominus etiam dixit : *Nisi pænitentiam egeritis, omnes similiter peribitis* (Luc., XIII, 3). Et princeps apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis pænitentiam commendans dicebat : *Pænitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum* (Act., II, 38). Porro nec ante adventum Christi pænitentia erat sacramentum, nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum.

le baptême, le bénéfice de la mort du Christ. Certes, de tous temps, la pénitence a été nécessaire à tout homme souillé d'une faute mortelle, pour recouvrer la grâce et la justice; elle est également nécessaire à ceux qui demandent au baptême la purification de leur âme, afin de rejeter et de corriger leur perversité et d'exprimer, par leur haine du péché et la pieuse douleur de leur âme, leur détestation pour une aussi grande offense de Dieu. Aussi le prophète a-t-il dit : « Convertissez-vous et faites pénitence de toutes vos iniquités, et l'iniquité ne vous sera pas à ruine. » Et le Seigneur a dit également : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous. » Et Pierre, le prince des apôtres, recommandait ainsi la pénitence aux pécheurs se préparant au baptême : « Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé. » Or, la pénitence n'était pas sacrement avant la venue du Christ et, même après cette venue, elle ne l'est pour personne avant le baptême.

Dominus autem sacramentum pænitentiæ tunc præcipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 22). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum Patrum consensus semper intellexit et nova-

Mais le Seigneur a institué le sacrement de pénitence principalement lorsque, après sa résurrection, il souffla sur ses disciples, disant : « Recevez le Saint-Esprit : à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. » Qu'un fait aussi remarquable, que des paroles aussi claires aient communiqué aux apôtres et à leurs successeurs légitimes le pouvoir de remettre et de retenir les péchés pour réconcilier les fidèles tombés après le baptême, le consentement universel des Pères l'a tou-

tianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tanquam hæreticos explosit atque condemnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta hæc synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem prædicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi contra hujusmodi sacramenti institutionem falso detorquent.

jours compris et, avec entière raison, l'Église catholique a dénoncé et condamné comme hérétiques les novatiens qui, jadis, niaient avec obstination le pouvoir de remettre les péchés. Aussi, recevant et approuvant ce sens véritable des paroles du Seigneur, le saint concile condamne les interprétations mensongères de ceux qui, pour attaquer l'institution de ce sacrement, détournent ces paroles de leur vrai sens, pour n'y trouver que la prédication de la parole de Dieu et l'annonce de l'Évangile du Christ.

Bien que les procès-verbaux ne signalent qu'une intervention, celle du cardinal de Trente, se rapportant au schéma de ce chapitre, les remaniements du texte, dans la première partie du moins, ont été assez considérables. Nous omettons les modifications concernant uniquement le style, et qui avaient pour but d'alléger la phrase. Mais le texte lui-même était notablement plus long. La courte phrase : *Quoniam autem Deus dives in misericordia cognovit figmentum nostrum* a été en effet substituée à un développement beaucoup plus riche : *Verum misericors et miserator Dominus cujus tam effusa in homines bonitas est ut omnes salvos fieri velit cum nec figmentum nostrum ignoraret et salutem ardentissime sitiret...* Après le mot *tradidissent*, une phrase nouvelle contenait un autre développement rappelant que les remèdes spirituels recevaient leur efficacité des mérites du Christ et qu'en conséquence un nouveau sacrement, celui de pénitence, était nécessaire pour appliquer aux chrétiens tombés après le baptême, la mort du Christ. Mais le texte de cette phrase était assez amphibologique : *Quoniam autem spiritualia omnia remedia meritis D. N. J. C. nituntur, qui solus via, veritas et vita nostra est solusque propitiator in suo sanguine a patre propositus,* NOVUM *utique* PÆNITENTIÆ SACRAMENTUM *condi oportuit quo lapsis post baptismum ipsa mors Christi applicaretur.* On pouvait traduire comme nous l'avons fait : un nouveau sacrement, celui de pénitence; et cette traduction répond certainement à la pensée des rédacteurs; ou bien : un nouveau sacrement de pénitence, par allusion au baptême, ce qui est plus grammatical, mais pouvait donner des armes aux adversaires, les protestants n'admettant pas d'autre sacrement de pénitence que le baptême. On a donc

jugé à propos de supprimer tout ce passage : on n'a retenu que le texte simplifié : *sacramentum pænitentiæ*, rattaché à la phrase précédente par *videlicet*. On constate également que la finale : *ipsa mors Christi applicaretur* est avantageusement remplacée dans le texte définitif par : *beneficium mortis Christi applicatur* [1].

Enfin, une phrase assez longue terminait la première partie du chapitre : *Cum autem vera pænitentia non sinat hominem ea media*

1. « Comme déjà au c. XIV et au canon 29 de la session VI sur la justification, ainsi qu'au titre même de la session actuelle et du chapitre, le concile consacre ici, pour désignation propre de ce sacrement, l'expression *sacramentum pænitentiæ*. Prise matériellement, elle remonte assez haut. On la trouve déjà dans un texte du *De pænitentia* de Victor de Cartenna (c. XX, *P. L.*, t. XVII, col. 994) : *Denique Dominum audi quibus jaculis in Evangelio feriat corda peccantium et intelliges quanti fecerit* PÆNITENTIÆ SACRAMENTUM. Il n'est pas étonnant qu'avec l'habitude d'accumuler les textes isolés plutôt que de les replacer dans le contexte, ce passage ait souvent été utilisé, comme argument patristique, en faveur du sacrement de pénitence. A tort cependant : il faut traduire : « quelle importance le Christ accorde au *mystère* de la pénitence », comme l'indique tout le développement auquel cette phrase est empruntée... C'est beaucoup plus tard seulement et aux approches du XII[e] siècle, où s'est élaborée définitivement la notion de sacrement, que le mot *sacramentum* se trouve appliqué dans son sens technique à la pénitence.

« Toutefois le mot qui spécifie ce sacrement n'a pas toujours été exclusivement *pænitentia*. On trouve parallèlement employées d'autres expressions. A côté du *sacramentum pænitentiæ*, il est alors question, dans le même sens, du *sacramentum absolutionis*, *reconciliationis*, *confessionis*, selon que l'on vise telle partie extérieure ou tel effet du sacrement plutôt que la disposition générale à laquelle il doit s'appliquer. » (Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, *Bull. de Toulouse*, 1924, p. 134.)

Ces remarques opportunes font comprendre certaines inexactitudes d'expression qu'on peut relever chez des théologiens du XVI[e] siècle ou encore certaines formules des Pères du concile de Trente. Ainsi Gropper (Theiner, t. I, p. 547 *b*) attribue à Chrysostome l'expression *pænitentiæ sacramentum* (l. III, *De sacerdotio*), alors qu'il n'y est question que de la pénitence. Même remarque pour deux expressions de Théodoret, rapportées par Bellarmin, *De pænitentia*, I, c. XI, n. 32, où « mystère » (sacramentum) appliqué à la pénitence n'a pas le sens précis que nous lui attribuons dans notre langage théologique. D'autre part, certains Pères de Trente emploient l'expression *sacramentum remissionis*, ou *absolutionis* ou encore *confessionis*. L'expression *sacramentum remissionis* est formellement rejetée par l'évêque de Bitonto (Theiner, t. I, p. 569 *b*), car, dit-il, il y a non pas rémission, mais absolution des péchés ; et cependant, ajoute-t-il, il ne faut pas parler de sacrement de l'absolution, parce que l'absolution n'est que la forme et les actes du pénitent sont la matière, et c'est pour montrer la nécessité des trois actes du pénitent qu'on parle du « sacrement de pénitence ». D'ailleurs le concile de Florence avait déjà appelé la pénitence un sacrement (Denz.-Bannw., n. 699 ; Cavall., n. 957).

negligere per quæ intelligit Deum sibi reconciliari oportere, sicut illa profecto non potuit ante baptismum utilis esse nisi intentione saltem cum ipsius baptismi desiderio esset conjuncta, ita nec potest in homine post baptismum lapso esse fructuosa nisi fuerit sacramento quod ab ipsa pænitentia merito nomen accepit, re aut voto alligata. Ce paragraphe insistait sur la liaison essentielle qui doit exister entre la pénitence et le désir du sacrement pour que cette pénitence puisse porter ses fruits, désir du sacrement de baptême pour les non-baptisés, désir du sacrement de pénitence pour les chrétiens. Or, tout au moins en ce qui concerne le désir du baptême, l'assertion était équivoque, car, avant la venue de Jésus-Christ, il ne pouvait être question de désirer le baptême. Tout le paragraphe fut supprimé et on lui substitua la déclaration beaucoup plus courte qu'on a lue et qui semble avoir été inspirée par le théologien Sonnius (Theiner, t. I, p. 540 *a*). Ce théologien avait fait observer qu'il y a deux pénitences : la pénitence-sacrement, destinée aux fidèles pécheurs, et une pénitence non-sacrement, celle par exemple qui est requise pour le baptême, celle que prêchait saint Jean-Baptiste, celle dont parlent nos Livres saints. C'est cette distinction que le texte substitué met en relief.

Dans la deuxième partie du chapitre, relative à l'institution du sacrement de pénitence, il n'y eut, pour ainsi dire, aucun changement apporté au texte primitif. Quelques modifications verbales, avec, dans la phrase finale, l'insertion des mots : *contra hujusmodi sacramenti institutionem* (comme au canon 3) avant *falso.*

Le chapitre traite tout d'abord de l'existence et de la nécessité du sacrement de pénitence. En exposant plus haut les discussions relatives au texte, nous avons vu que le concile a ici consacré l'expression *sacrement de pénitence*, de préférence aux autres dénominations dont Pères et théologiens avaient pu faire usage, afin de comprendre tout ce que ce sacrement renferme. Le chapitre consacre aussi la différence entre l'*acte* de pénitence (le repentir) et le *sacrement* de pénitence. Dans le texte primitif, en effet, il était parlé de *virtus pænitentiæ* (fuit quidem pænitentiæ virtus... necessaria) ; le texte définitif porte seulement *pænitentia.* La raison est obvie : à proprement parler, c'est l'*acte* et non pas la *vertu* de pénitence qui est nécessaire pour disposer le pécheur à la justification. Toutefois, acte ou vertu, la pénitence se distingue ici du sacrement, en sorte que, même avant le sacrement de baptême, la pénitence est nécessaire à la rémission des péchés — le concile l'avait déjà défini à la session VI, chapitre VI — tout comme elle est nécessaire après le baptême, pour ceux qui sont tombés dans le

péché. *Ibid.*, c. XIV. Et l'on a vu que le concile avait énoncé en ce chapitre XIV les différents éléments de cette pénitence [1].

Dans la deuxième partie du chapitre, le concile donne une interprétation authentique de Jean, XX, 22, touchant l'institution du sacrement. Toutefois, dans la rédaction définitive, on marque expressément, par l'addition du mot *præcipue* que cette interprétation n'exclut pas l'autorité d'autres textes, notamment Matth., XVI et XVIII. Et, de plus, le sens attribué à Jean, XX, 22, par les novateurs, est formellement écarté. Toutefois, le concile n'a pas défini que le sens de Jean, XX, 22, résulte clairement et certainement des termes eux-mêmes employés par Jésus-Christ, sans recourir à l'interprétation de la tradition.

Chapitre II

De la différence des sacrements de baptême et de pénitence.

Ceterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur. Nam præterquam quod materia et forma quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet, constat certe baptismi ministrum judicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. *Quid enim mihi*, inquit Apostolus, *de iis qui foris sunt*, judicare? (I Cor., V, 12.) Secus est de domesticis fidei, quos Christus Dominus lavacro *baptismi* sui *corporis membra* (I Cor., XII, 13) semel effecit. Nam hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confuge-

Du reste, de multiples raisons font connaître la différence de ce sacrement et du baptême. En premier lieu, la matière et la forme, par lesquelles l'essence du sacrement a son achèvement, sont fort dissemblables. De plus, le ministre du baptême n'est pas un juge, car l'Église ne peut exercer de jugement à l'égard de qui n'est pas encore entré en son sein par la porte du baptême. « Est-ce à moi de juger ceux qui sont dehors?» dit l'Apôtre. Il en est tout autrement des familiers de la foi, que le Christ Notre-Seigneur a fait une fois membres de son corps par le bain sacré du baptême. Car il a voulu que, s'ils se souillaient dans la suite de quelque crime, la purification leur vînt non par la répétition du baptême (cela n'est permis dans l'Église catholique sous aucun prétexte), mais par leur comparution, en tant que coupables, devant le tri-

1. Cf. supra, p. 115.

rint, possent liberari. Alius præterea est baptismi, et alius pænitentiæ fructus. Per baptismum enim *Christum induentes* (Gal., III, 27) nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium, remissionem consequentes : ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum pænitentiæ, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito pænitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pænitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus.

bunal de la pénitence, la sentence des prêtres pouvant les libérer non une fois, mais aussi souvent que, délaissant leurs péchés, ils s'en approchent en pénitents. En outre, autre est le fruit du baptême, autre le fruit de la pénitence. Par le baptême, nous revêtant du Christ, nous devenons en lui vraiment créature nouvelle, percevant la rémission pleine et entière de tous nos péchés. A cette vie renouvelée et intègre nous ne pouvons pas parvenir par le sacrement de pénitence, sans y apporter les grands efforts et les larmes qu'exige la divine justice, et ainsi les saints Pères ont pu appeler la pénitence un laborieux baptême. A ceux qui sont tombés après le baptême, ce sacrement de pénitence est nécessaire pour leur salut, tout comme le baptême lui-même est nécessaire à ceux qui ne sont pas encore régénérés.

La différence entre le baptême et la pénitence avait déjà été touchée à la session VI, *De justificatione*, chapitre XIV. A cette session, le concile avait déjà signalé que la pénitence du chrétien tombé était autre que la pénitence baptismale. Car elle comporte, outre le regret, la détestation et la cessation du péché, la confession tout au moins *in voto*, l'absolution sacerdotale et la satisfaction. On notait également que, si le baptême remettait toute la peine due au péché, la pénitence pouvait, avec la rémission de la peine éternelle, ne remettre qu'une partie de la peine temporelle. Dans cette présente session XIV, le concile apporte des précisions nouvelles. Se référant à la doctrine de la matière et de la forme (le texte primitif parlait de la parole et de l'élément, *verbo et elemento*) des sacrements, il constate tout d'abord que ces éléments diffèrent dans le baptême et dans la pénitence; il ajoute que la pénitence comporte un acte judiciaire, ce que n'implique pas le baptême; de plus, que si le baptême ne s'accorde qu'une fois, la pénitence peut être réitérée. Enfin les effets sont assez dissemblables, le baptême conférant une vie surnaturelle, totalement nouvelle, la

pénitence ne restituant pas nécessairement cette vie dans sa totalité et son intégrité. Cette restitution est l'aboutissement de nos larmes et de nos efforts, ce qui a fait dire aux Pères que la pénitence était « un baptême laborieux ». Dans la première rédaction, l'expression avait été notée comme étant de saint Grégoire de Nazianze (ce qui est exact, *Orat.*, XXXIX, *In s. lumina*, n. 17; *P. G.*, t. XXXVI, col. 356).

Toute une phrase finale du chapitre a été supprimée dans la rédaction définitive : *Quod veteres et sapientissimi patres nostri spectantes, aptissima metaphora usi, pænitentiam secundam post naufragium tabulam appellavere; quod nimirum intelligerent peccatores qui priorem justitiam et innocentiæ gratiam, in quo tutior erat navigatio, amisissent, a peccati naufragio evadere non posse, nisi huic uni tabulæ niterentur. In quo etsi non sine labore ad remissionis peccatorum portum pervenire conceditur, tutissimum tamen perfugium invenirent omnes qui saluti suæ prospectum esse vellent.*

L'idée de la planche de salut, si vivement attaquée par les novateurs, a été conservée et défendue au canon 2. Voir plus loin. La suppression de la finale du chapitre semble avoir été imposée en raison des divergences qui séparaient les théologiens sur l'interprétation de la *secunda tabula*. Voir ci-dessus, p. 295.

Le chapitre se clôt par l'affirmation de la nécessité de la pénitence pour ceux qui sont tombés après le baptême. Cette nécessité, que l'on rapproche de celle du baptême, est donc de nécessité de moyen relative; mais la précision est sous-entendue.

Chapitre III

Des parties et du fruit de cette pénitence.

Docet prætera sancta synodus sacramenti pænitentiæ formam, in qua præcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse : *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de Ecclesiæ sanctæ more preces quædam laudabiliter adjunguntur, ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariæ. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pæni-

Le saint concile enseigne en outre, que la forme du sacrement de pénitence, en laquelle réside principalement sa vertu, est située dans les paroles du ministre : « Je t'absous », etc. A ces paroles la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appartiennent en rien à l'essence de la forme et ne sont pas nécessaires à l'administration du sacrement. Sont la quasi-matière de ce sacrement les actes du

tentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in pænitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione pænitentiæ partes dicuntur.

pénitent lui-même, savoir la contrition, la confession et la satisfaction. En tant que ces actes sont requis par l'institution divine dans le pénitent, pour l'intégrité du sacrement et la pleine et parfaite rémission des péchés, ils sont dits, pour cette raison, les parties du sacrement.

Sane vero res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiæ pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.

La réalité et l'effet de ce sacrement, dans la mesure où s'exercent sa vertu et son efficacité, est la réconciliation de l'âme avec Dieu qu'accompagnent parfois, chez certains hommes pieux et recevant avec dévotion ce sacrement, la paix et la sérénité de la conscience, jointes à une grande consolation de l'esprit.

Hæc de partibus et effectu hujus sacramenti sancta synodus tradens simul eorum sententias damnat, qui pænitentiæ partes incussos conscientiæ terrores et fidem esse contendunt.

Telle est la doctrine du saint concile sur les parties et l'effet du sacrement; par là, il condamne le sentiment de ceux qui prétendent placer les parties de la pénitence dans les terreurs de la conscience et dans la foi.

Le projet remis le 16 novembre à l'examen des Pères contenait un assez long développement où l'on distingue deux sections d'égale longueur. L'une exposait la doctrine catholique sur les parties et les effets du sacrement de pénitence; l'autre réfutait d'une façon motivée les erreurs protestantes sur la constitution de la pénitence et rejetait le rôle prêté à la foi et aux terreurs par les hérétiques. Au cours des discussions, l'une et l'autre section furent notablement abrégées, mais surtout la seconde qui, dans le texte définitif, n'est représentée que par la courte phrase de la fin.

Comme modification importante dans la première partie, signalons la substitution à la formule *Absolvo te a peccatis tuis*, indiquée primitivement comme la forme du sacrement, de la formule plus vague *Ego te absolvo*, etc. Ce qui laisse en suspens les diverses opinions théologiques sur l'essence de la forme. Plusieurs évêques avaient demandé la suppression des mots *a peccatis tuis*, absents de la formule de Florence. Mais il n'y a aucun doute sur la pensée du concile touchant la forme : c'est la *forme indicative* qui, pour lui, est seule régulière; les prières qui l'accompagnent et sont les restes de la formule déprécative,

ont été ajoutées par l'Église *laudabiliter* (*decentissime*, disait le premier texte), mais (bien qu'elles ne doivent pas être méprisées ou négligées, expliquait le premier texte) n'appartiennent en rien à l'essence de la forme et ne sont pas indispensables à la validité du sacrement. On notera également l'incise relative à la formule indicative : *in qua præcipue vis sita est.* Cette incise, qui correspond bien à la pensée de saint Thomas, accueille néanmoins, dans la mesure du possible, l'opinion des théologiens scotistes. Leur opinion préoccupe visiblement les rédacteurs de la formule définitive; ils entendent bien, sans l'approuver, ne pas la condamner.

De là, dans le paragraphe suivant, les formules si nuancées employées pour déterminer la matière du sacrement de pénitence. On avait primitivement proposé un texte assez mal venu : *locum autem quasi materiæ hujus sacramenti ipsi pœnitentis actus obtinent* (Theiner, t. I, p. 583 *a*). A la séance du 23 novembre, plusieurs demandèrent qu'on revînt purement et simplement au texte du concile de Florence : on dira donc que la *quasi-matière* de la pénitence est constituée par les actes du pénitent, contrition, confession et satisfaction. Mais, mieux qu'à Florence, on explique à quel titre ces actes peuvent être dits (*quodammodo*, portait le texte primitif pour faire écho à *quasi materia*) « parties » du sacrement. C'est uniquement en tant qu'ils appartiennent à son intégrité et sont (nécessairement, ajoutait le premier texte) requis pour la pleine et parfaite rémission des péchés (le texte primitif portait : ad integritatem sacramenti *et plenum ejus fructum percipiendum*). Ainsi, on évitait de trancher la controverse entre thomistes et scotistes sur l'essence du sacrement.

Dans le projet primitif, cet enseignement était suivi d'une déclaration sur l'imposition des mains :

Accessit huic elemento ex traditione apostolica signum aliud sensibile impositionis manuum, quo nomine apud veteres patres hoc sacramentum haud raro appellatur, nimirum quod hæc cærimonia in reconciliandis et absolvendis peccatoribus putaretur. Verum hic ritus in veteri Ecclesia dein et in nostra merito apud multos observatus, quamvis ad sacramenti ornatum spectet et elegantem rei quæ invisibiliter agitur significationem præ se ferat, materia tamen hujus sacramenti numquam fuit existimata nec cærimonia quidem ad ejus administrationem necessaria (Theiner, t. I, p. 533).

De cette imposition des mains, au cours de la discussion générale, certains théologiens avaient parlé avec insistance. Gropper y voyait le signe du pouvoir des clefs (*ibid.*, p. 546-547). Delphius, allant plus loin, y trouvait la matière même du sacrement (*ibid.*, p. 550). Mais, combat-

tant ces opinions, d'autres théologiens avaient enseigné que l'imposition des mains n'était pas nécessaire dans l'administration du sacrement. La première rédaction, donnant satisfaction partielle aux opinions adverses, déclarait que l'imposition des mains était une cérémonie remontant aux apôtres, digne d'être observée, mais ne concernant que l'ornement du sacrement et comportant une signification « élégante » de ce qui s'accomplit invisiblement. Mais on ajoutait qu'elle n'avait jamais été considérée comme la matière du sacrement ni comme une cérémonie nécessaire à son administration. La déclaration relative à l'imposition des mains a complètement disparu du texte définitif : probablement elle n'avait donné satisfaction à aucune des écoles adverses [1].

Une importante précision dogmatique est formulée quant à cet effet du sacrement que les scolastiques appellent la *res sacramenti*. Faute d'une traduction littérale possible, nous avons écrit : réalité du sacrement. C'est bien, dans la mesure où agit le sacrement, la réconciliation de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire la rémission du péché lui-même. L'ancienne conception de la rémission déjà obtenue est implicitement, mais définitivement écartée [2]. Le texte définitif est ici sensiblement différent du texte primitif, mais la plupart des changements ont eu simplement pour but d'alléger la phrase, d'en préciser le sens, ou d'en rendre la forme plus élégante.

Enfin l'exposé se termine par une déclaration rappelant que, tout en proposant cette doctrine sur les parties et l'effet du sacrement, le concile entend réprouver l'erreur luthérienne qui place les parties du sacrement dans les terreurs de la conscience et dans la foi au Christ. La rédaction primitive de cette ultime déclaration était beaucoup plus longue :

Hæc de partibus et effectu hujus sacramenti sacrosancta synodus tradit quæ quoniam inanes et profanas vocum novitates vehementer aversatur

1. Sur l'imposition des mains comme rite normal de l'absolution à cette époque, voir Th. Netter (Waldensis), *Antiquitatum fidei catholicæ doctrinale de sacramentis*, Venise, 1758, *De sacramento pænitentiæ*, c. CXLVII. Voir une brève analyse dans Cavallera, *Bull... de Toulouse*, 1932, p. 90. Cf. J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, Paris, 1651, l. VIII; Vacandard, *Dict. de théol. cath.*, art. *Absolution*, t. I, col. 157-158, 167-168, 244-252 sq.; Galtier, *ibid.*, art. *Imposition des mains*, t. VII, col. 1327-1329, 1393, 1397.

2. Sur la déficience des auteurs avant saint Thomas, voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 970.

eorum sententias damnat qui pænitentiæ partes vel incussos conscientiæ terrores et fidem vel Spiritus vivificationem et carnis mortificationem esse contendunt. Licet enim sacramentum nullum consistere absque fide possit, ipsa tamen fides nullius pars constituitur quod nec forma nec materia cujusquam sit. Quod si fidem sua auctoritate fiduciam divinæ misericordiæ interpretantur, illam profecto in accedente ad hoc sacramentum necessariam esse sacrosancta synodus ingenue confitetur et aperte docet. Illa tamen hujus sacramenti pars nulla ratione poni potest, maxime cum per eam solam se justificari certosque de remissione peccatorum temerarie et falso constituant. Terrores vero valent illi quidem ad excitandam pænitentiam, ejus tamen pars dici nequaquam possunt, siquidem illi ad futura suppliciorum pericula tantum spectant, pænitentia vero in præteritorum peccatorum recordatione et luctu versetur. Mortificatio autem et vivificatio perfectæ pænitentiæ fructus esse solent, partes vero pænitentiæ nulla ratione constituti debent.

On a vu que, dans le texte définitif, fut simplement conservée l'assertion générale (et encore fort abrégée) du début. Toute la dissertation *(Licet enim sacramentum nullum...)* qui suivait a été supprimée. On a sans doute estimé au dernier moment qu'une condamnation brève et tranchante, évitant les discussions subtiles, était suffisante.

Chapitre IV

De la contrition (et de l'attrition) [1].

Contritio quæ primum locum inter dictos pænitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si dum fiducia divinæ misericordiæ et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite susci-

La contrition, qui, dans ces actes du pénitent, vient en premier lieu, est une douleur et une détestation que l'âme conçoit du péché commis, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir. Ce mouvement de contrition a été de tout temps nécessaire pour demander le pardon des péchés et, dans l'homme tombé après le baptême, il est encore une préparation à la rémission des péchés, s'il s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de

1. Les mots entre parenthèses ne figuraient pas dans le texte conciliaire et ont été ajoutés après coup.

piendum hoc sacramentum requiruntur.

Declarat igitur sancta synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum* (Ez., XVIII, 31). Et certe, qui illos sanctorum clamores consideraverit : *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci* (Ps., L, 6); *Laboravi in gemitu meo; lavabo per singulas noctes lectum meum* (Ps., VI, 7); *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ* (Is., XXXVIII, 15), et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio et ingenti peccatorum detestatione manasse.

Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.

Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, declarat non solum non facere hominem hypo-

remplir toutes les autres conditions nécessaires à la bonne réception de ce sacrement.

Le saint concile déclare donc que cette contrition renferme non seulement la cessation du péché et le propos et le commencement d'une vie nouvelle, mais encore la haine de l'ancienne (vie) selon ces paroles : « Rejetez loin de vous toutes les prévarications par lesquelles vous avez prévariqué, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. » Et certes, si on considère ces cris des saints : « J'ai péché contre vous seul et j'ai fait le mal en votre présence »; « Je me suis fatigué dans mon gémissement; je laverai chaque nuit mon lit de mes pleurs »; « Je repasserai devant vous toutes mes années dans l'amertume de mon âme », et d'autres cris du même genre, on comprendra facilement qu'ils avaient comme principe une vive haine de la vie passée et une détestation considérable du péché.

Il enseigne en outre que la contrition peut quelquefois être rendue parfaite par la charité et, à ce titre, réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception actuelle du sacrement de pénitence; cependant, cette réconciliation ne saurait être attribuée à la contrition sans le vœu du sacrement, qui y est inclus.

Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition parce qu'elle est engendrée par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer et des châtiments, si toutefois elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon, le concile

critam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pænitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetrarunt (Jon., III). Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pænitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit nec sensit. Sed et falso docent contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam.

déclare que non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais même qu'elle est un don de Dieu et un mouvement de l'Esprit-Saint non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant, et que, par ce secours, le pénitent s'ouvre la voie à la justice [1]. Et, quoiqu'elle ne puisse, par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. C'est ainsi qu'utilement frappés par la terrifiante prédication de Jonas, les Ninivites firent pénitence et obtinrent miséricorde de Dieu. Ainsi donc on calomnie les auteurs catholiques en les accusant faussement d'enseigner que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de qui le reçoit : jamais l'Église n'a enseigné ni soutenu pareille doctrine. C'est une fausseté encore d'enseigner que la contrition est extorquée et contrainte et qu'elle n'est pas libre, ni volontaire.

1. La traduction de la phrase : *Illam vero contritionem...* présente quelque difficulté. L'interprétation courante voit dans la proposition *quoniam... concipitur* une explication de l'incise *quæ attritio dicitur;* une autre interprétation voudrait traiter cette incise comme une simple parenthèse et rapporter *quoniam*, en guise de considération, au jugement exprimé dans la proposition qui suit : *declarat*. La traduction que nous avons adoptée peut s'adapter aux deux interprétations : tout dépend de la ponctuation. Pour nous rapprocher de l'interprétation courante, nous avons supprimé la virgule après *dicitur*, de telle façon qu'on puisse lire : Quant à cette contrition imparfaite, que l'on nomme attrition du fait qu'elle est engendrée par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer et des châtiments — si toutefois elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon, le concile déclare, etc...

Le P. Cavallera fait observer et, semble-t-il, à juste titre, que cette interprétation rend plus exactement la pensée du concile qui, dans le premier projet,

Ce chapitre est un des plus importants qu'ait publié sur le sacrement de pénitence le concile de Trente. L'enseignement qui s'en dégage touche à plusieurs points de la question si complexe de la contrition, qu'on n'avait fait qu'esquisser au c. XIV du décret *De justificatione*.

En janvier 1547, les Pères n'avaient pas encore employé le mot *contrition;* ils s'étaient contentés d'affirmer que « la pénitence du chrétien tombé (dans le péché) était très différente de la pénitence baptismale, et qu'elle comportait non seulement la cessation de tout péché et leur détestation, soit *un cœur contrit et humilié* (Ps., L, 19), mais encore leur confession sacramentelle » (cf. p. 115).

Luther, on l'a vu (p. 289) condamnait toute contrition préparée par l'examen du passé, la honte du péché, la crainte de l'enfer. Pour lui, cette contrition laissait le coupable attaché à ses fautes. Il reprochait aux théologiens catholiques leur terminologie peu ferme : les uns appelant un tel repentir *contrition sans charité*, les autres l'appelant *attrition*. Pour bien montrer que l'attrition est une véritable contrition, le concile réunit sous un même titre, *De contritione*, la doctrine concernant contrition et attrition. Il n'emploiera ce dernier mot qu'incidemment, au cours de l'exposé doctrinal. Le c. IV tout entier est rempli de cet exposé; c'est seulement dans le can. 5 que sera directement condamnée l'erreur de Luther.

Ce chapitre doctrinal est un long développement composé de quatre parties : tout d'abord l'exposé général de ce qui est commun à toute contrition : sa place dans les actes du pénitent, sa nature, sa nécessité, la fausse idée que s'en sont faite les novateurs, qui n'y veulent voir qu'un changement de vie sans retour douloureux sur le passé, contrairement aux textes scripturaires qui la décrivent. Ensuite, quelques

s'exprimait ainsi : *Illam vero contritionem quam theologi attritionem vocant quod imperfecta sit et solum vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennæ et pœnarum metu qui servilis timor dicitur concipiatur, si voluntatem peccandi excludat*, etc. (Voir le texte complet plus loin.) « Si le *quoniam* accompagné de l'indicatif peut, à la rigueur et à condition de bouleverser l'ordre naturel de la phrase, recevoir le sens qui lui est donné dans la seconde traduction, il n'en est pas de même du *quod*, suivi du subjonctif causal. Impossible de lui attribuer un autre sens que celui d'une proposition justifiant le sens du mot attrition. Le *quoniam* qui l'a remplacé dans le texte définitif, sans que rien ait été changé à l'ensemble de la construction et aux rapports entre les divers membres de la phrase, ne peut donc jouer, lui aussi, que le même rôle. Le parallélisme complet des deux rédactions montre qu'il faut rejeter toute interprétation et ponctuation tendant à traiter le *quæ attritio dicitur* comme une parenthèse à laquelle ne se rapporterait pas la proposition *quoniam... concipitur.* » (Cavallera, *Bull... de Toulouse*, 1932, p. 128.)

lignes sur la contrition parfaite par la charité, et ses rapports avec la confession. En troisième lieu, un développement assez long sur l'attrition, ses éléments, son caractère surnaturel, sa justification scripturaire, ses rapports avec le sacrement. Enfin, le chapitre rejette l'accusation de contrainte portée contre la contrition ainsi définie et justifie son caractère de liberté [1].

Dans la première partie (de *Contritio quæ primum locum*... à *detestatione manasse*) les modifications apportées au texte primitif sont plutôt œuvre de simplification.

Le chapitre débute ici par la définition de la contrition : « douleur intérieure et horreur des péchés commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir. » Cette définition doit convenir même à la contrition sans charité ou attrition. Et par là, elle pose le principe dont le concile déduira la valeur morale de l'attrition.

Toujours en demeurant dans cet ordre général, le concile proclame la nécessité du mouvement de contrition pour le pécheur désireux d'obtenir de Dieu le pardon de ses fautes. Toujours, *quovis tempore*, ce mouvement a été nécessaire; donc aussi pour le chrétien tombé dans quelque faute grave et qui veut préparer sa réconciliation dans le sacrement de pénitence. Dans la session VI, le concile avait énuméré les éléments du sacrement de pénitence que la contrition, pour être vraie et efficace, devait renfermer tout au moins *in voto*. Les parties du sacrement de pénitence ayant été énumérées dans le chapitre III, le concile se contente en ce chapitre IV de déclarer que la contrition qu'il vient de définir, sera une préparation à la rémission des péchés, si elle « s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir toutes les autres conditions nécessaires à la bonne réception du sacrement ». Dans le texte primitif, deux précisions dogmatiques étaient omises : la préparation à la rémission des péchés et la mention de la confiance en la miséricorde divine.

Mais, pour justifier contre les calomnies de Luther (*ut quidam prave sentiunt*, disait le texte primitif) la nature et la valeur de la contrition, le concile rappelle qu'elle doit « contenir non seulement la cessation du péché et le propos et le commencement d'une vie nouvelle, mais encore la haine de l'ancienne vie de péché » (et, ajoutait le texte primitif : la détestation des fautes commises). Au texte invoqué ici d'Ézéchiel, XVIII, 31, le premier texte ajoutait un autre texte de l'Apocalypse, II, 5.

1. Cf. Cavallera, *Bull... de Toulouse*, 1932, p. 123.

La deuxième partie, très courte, se rapporte à la contrition parfaite. Ce passage fut assez profondément modifié de la première rédaction au texte définitif :

Docet præterea sacrosancta synodus etsi contritio hæc aliquando perfecta esse et hominem Deo reconciliare soleat priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem sacramento ipsi in voto contritionis suscepto esse adscribendam (Theiner, p. 584 *a*).

Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto quod in illa includitur non esse adscribendam.

On remarquera la substitution à *aliquando soleat*, de la formule plus correcte : *aliquando... contingat.* Mais la doctrine sur le *votum sacramenti* est finalement exprimée d'une manière plus exacte par la formule négative : *ipsi contritioni sine sacramenti voto quod in illa includitur non esse adscribendam.* Cette déclaration présente le double avantage de promulguer la doctrine reçue dans l'Église sans paraître condamner certaines affirmations de théologiens antérieurs : c'était la solution élégante apportée aux difficultés soulevées à propos de Cajétan et d'Adrien VI. Toutefois demeuraient définitivement tranchées les anciennes controverses sur le rôle de la contrition. Le texte primitif rappelait ici la fameuse comparaison des lépreux, renvoyés aux prêtres par le Christ et guéris en chemin, comparaison classique au Moyen Age, pour exprimer et justifier l'effet direct de la contrition parfaite. A ce rappel se joignait un texte de David, Ps., xxxi, 5 :

Cujus rei elegantissimum symbolum leprosi illi a Domino ad sacerdotes missi nobis demonstrarunt qui, dum voci Christi auscultarent, euntes in viam mundati sunt. In eum quoque sensum non obscure David cecinit : *Dixit : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino et tu remisisti impietatem peccati mei.*

La troisième partie concernait l'attrition. Le passage fut singulièrement abrégé et remanié.

Texte proposé

Illam vero contritionem quam theologi attritionem vocant, quod imperfecta sit et *solum* vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennæ et pœnarum metu, qui

Texte définitif

Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex

servilis timor dicitur, concipiatur; si voluntatem peccandi excludat, *et dolorem qualemcumque de commissis delictis exprimat*, statuit hæc sancta synodus et declarat : non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem (ut quidam blasphemare non verentur), verum etiam *sufficere ad sacramenti hujus constitutionem*, ac donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum verissimum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pænitens adjutus, *cum sine aliquo dilectionis in Deum motu esse vix queat*, viam sibi ad justitiam munit et per eum ad Dei gratiam facilius impetrandam disponitur. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Ac etiam timoris ratione ductus, adolescens ille qui abierat in regionem longinquam, ad patrem compunctus rediit, et in ejus gratiam restitutus est. Hic igitur imperfectus dolor, licet a sacramento pænitentiæ sejunctus per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, ut est tamen illi conjunctus, remissionem peccatorum et reconciliationem ita impetrat, ut persuasum in Ecclesia Dei sit, pro Dei Optimi Maximi incomparabili erga nos beneficientia *effici ex attritis contritos* (ut theologi docent) sacramentum hoc suscipientes (Theiner, t. I, p. 584 *a*).

gehennæ et pœnarum metu *communiter* concipitur,

si voluntatem peccandi excludat *cum spe veniæ*,

declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem,

verum etiam

donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis,

quo pænitens adjutus

viam sibi ad justitiam parat.

(Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt.)

Et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit.

On peut constater que la deuxième rédaction, rédaction définitive, est beaucoup plus réservée que la première. Elle élimine tout d'abord la conception d'une attrition provenant de la *seule* considération du péché et de la *seule* crainte de l'enfer et des peines. La *crainte servile* qui, primitivement, était indiquée comme principe de l'attrition, n'est plus

indiquée. On se contente de définir l'attrition une contrition imparfaite, parce que *communément* elle est conçue de la considération de la honte du péché et de la crainte des peines et de l'enfer. La formule primitive proposait cette attrition comme *suffisante* à constituer le sacrement de pénitence. Le texte définitif passe sous silence cette suffisance de l'attrition à constituer le sacrement; il déclare simplement qu' « aidé par ce mouvement de l'Esprit-Saint, le pénitent se prépare la voie à la justification ». Le texte primitif, reprenant l'ancienne formule *ex attrito fit contritus*, semble affirmer que l'attrition suffit pour obtenir dans le sacrement le pardon des péchés avec la seule absolution du prêtre : doctrine alors controversée entre attritionistes et contritionistes [1]. Le texte définitif élude la controverse et se contente de rappeler que cette attrition *dispose* le pénitent à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence [2].

1. On lira, dans Theiner (p. 598, 600), les deux tendances qui se sont affrontées parmi les Pères, entre l'évêque de Tuy, contritioniste, et l'évêque de Feltre, attritioniste. Mais les textes doivent être légèrement rectifiés, d'après les communications faites par Mgr Ehses au P. Périnelle, *L'attrition d'après le concile de Trente...*, p. 67, note 2 et p. 68, note 1.

2. Nous ne pouvons reprendre ici la question proprement théologique de l'interprétation du texte du concile en fonction des opinions attritioniste et contritioniste. On lira sur ce point, dans le sens contritioniste, l'ouvrage déjà cité du P. Périnelle, *L'attrition d'après le concile de Trente*, p. 40 sq.; la critique de l'interprétation du P. Périnelle, critique élaborée dans le sens attritioniste, par le P. Galtier, dans *Gregorianum*, t. IX (1928), p. 385 sq.

Nous nous contenterons ici, comme complément à notre interprétation qui nous semble conforme aux desseins du concile (lequel n'a jamais voulu prendre position dans les questions controversées), de reproduire une page du P. Cavallera commentant la XIVe session du concile de Trente :

« La modification (entre la première et la seconde formule) est profonde. L'on écarte la question si épineuse, si embrouillée et si ardemment discutée, depuis le XIIe siècle, du mode d'action de l'attrition dans la réception du sacrement de pénitence. En particulier, disparaît la formule contentieuse, si diversement interprétée : *effici ex attritis contritos*. On se contente d'affirmer d'une façon équivalente la suffisance de l'attrition pour la réception fructueuse du sacrement de pénitence, en déclarant formellement à la fois son insuffisance en dehors de ce sacrement, à procurer la justification et sa suffisance, même alors, pour préparer à l'obtenir par l'intermédiaire du sacrement. La première formule semblait rapporter directement l'obtention de la justification, dans le sacrement même, à l'attrition; la formule définitive se contente, plus justement, de laisser entendre qu'elle y contribue, pour la part qui lui revient, avec les divers éléments du sacrement.

« Ici comme ailleurs, le concile est avant tout préoccupé de sauvegarder l'efficacité propre du sacrement de pénitence en tant que tel. C'est pourquoi il précise

On a noté le déplacement de la phrase relative aux Ninivites et la suppression de l'allusion à l'enfant prodigue. La note précédente empruntée au P. Cavallera explique ces modifications.

La dernière partie est la réplique du concile aux novateurs, pour flétrir les accusations calomnieuses qu'ils font peser sur la doctrine de l'Église à propos de l'attrition. Le texte primitif était bien plus long que le texte définitif :

Quamobrem falso quidam calumniantur Ecclesiæ doctores quasi tradiderint sacramenta adultis collata absque bono motu suscipientium gratiam eis conferre. Semper enim pro indubitato in Ecclesia Dei habitum est adultos ut per baptismum vel pænitentiæ sacramentum justificentur illas saltem adhibere actiones debere, quæ Dominus apud Marcum prædicationis suæ exordium accipiens a peccatoribus exegit. Quoniam appropinquavit, inquit, regnum Dei, pænitemini et credite evangelio (Theiner, t. I, p. 584).

Les écrivains catholiques (formule plus heureuse que *Ecclesiæ doctores*) n'ont jamais enseigné que le sacrement de pénitence pût

qu'impuissante à procurer la justification par elle-même, en dehors du sacrement, l'attrition met toutefois dans la disposition voulue pour obtenir la grâce par l'intermédiaire du sacrement. Tel est le sens exact des derniers mots de ce paragraphe et l'enseignement précis qu'il renferme, telle notamment la raison d'être de la disparition de l'adverbe *facilius* auprès d'*impetrandam*. La suppression du développement primitif n'a nullement pour objet de mettre en doute la suffisance de l'attrition, telle qu'elle a été définie, pour la réception fructueuse du sacrement, mais seulement d'écarter un mode d'explication et une formule ajoutant aux difficultés du problème au lieu de l'éclairer. C'est d'ailleurs ce qui est confirmé par l'exemple aussitôt apporté des Ninivites obtenant, grâce à une disposition semblable, l'octroi de la miséricorde divine. Primitivement, on y ajoutait l'exemple de l'enfant prodigue; sans doute a-t-il été écarté parce que le sentiment de crainte n'était point celui auquel il fallait exclusivement rapporter, comme l'affirmait le texte, son retour et sa réconciliation avec son père : *Hæc enim timoris ratione ductus adolescens ille qui abierat in regionem longinquam ad patrem compunctus rediit et in ejus gratiam restitutus est.* Ainsi s'achève cet exposé très net de la doctrine catholique sur l'attrition. On en met en relief les éléments les plus communs et les conditions nécessaires : honte du péché et crainte du châtiment; volonté de ne plus pécher et espérance du pardon. On en revendique la bonté morale et l'origine surnaturelle; c'est un don de Dieu et le fruit d'une impulsion de l'Esprit-Saint; on en précise l'utilité et le but : il nous aide à préparer les voies de la justification, qu'il nous dispose à obtenir dans le sacrement de pénitence; on en signale une figure dans l'épisode de la conversion des Ninivites (invoqué ici comme exemple d'attrition désarmant la colère de Dieu et nullement comme image parfaite de ce qui se passe dans la rémission des péchés). » (*Bull... de Toulouse*, 1932, p. 133-134.)

conférer la grâce sans un bon mouvement de celui qui le reçoit. Jamais l'Église n'a pensé ni enseigné cette erreur. Ces formules brèves du texte définitif sont plus dignes de l'autorité conciliaire. L'assertion finale : *sed et falso docent contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam* remplace tout aussi avantageusement la longue déclaration du texte primitif, s'efforçant de démontrer le caractère libre et spontané de la contrition :

Quod vero quidam falso et perniciose hoc tempore docent contritionem ut est nunc explicata, extortam et coactam esse non liberam, aut voluntariam longe est falsissimum. Nam licet ex magna et vehementi peccati detestatione dolor quidam in sensu quandoque necessario tamquam ejus effectus derivetur, qui interdum etiam in copiosas lacrimas erumpit, non est tamen quovis modo coacta ac violenter extorta dicenda ipsa contritio quæ a nobis nonnisi volentibus proficiscitur. Ipse enim Dominus voluntariam se a nobis contritionem exigere haud obscure demonstrat cum per Spiritum Sanctum quodam in loco queritur : « Dedi ei locum pænitendi et noluit pænitere a fornicatione sua » (Apoc., II, 21). Et eum per apostolum Paulum duros et impænitentes reprehendit et revocat : « An ignoras quoniam benignitas Dei ad pænitentiam te adducit, secundum autem duritiam tuam et impænitens cor tuum thezaurizas tibi iram in die iræ » (Rom., II, 5), etc.

Chapitre v

De la confession.

Ex institutione sacramenti pænitentiæ jam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere, quia Dominus noster Jesus Christus, a terris ascensurus ad cælos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam præsides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint, qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim sacer-

En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence précédemment expliquée, l'Église universelle a toujours entendu que la confession entière des péchés a été instituée aussi par Notre-Seigneur et qu'elle est de droit divin nécessaire à tous ceux qui sont tombés après le baptême. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de monter de la terre au ciel, laissa les prêtres pour être ses vicaires, comme des présidents et des juges, à qui seraient déférées toutes les fautes mortelles, en lesquelles tomberaient les chrétiens, afin que, en raison de

dotes juridicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere a pænitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi præcepta commissa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis quæ in manifesto admittuntur.

la puissance des clefs, ils prononçassent la sentence de rémission ou de rétention des péchés. Il est, en effet, manifeste que les prêtres ne sauraient exercer un jugement sans en connaître l'objet, ni garder l'équité dans l'imposition des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et en détail. D'où l'on conclut qu'en confession les pénitents doivent énumérer tous les péchés mortels dont, après un sérieux examen, ils ont conscience, même s'il s'agit des péchés les plus cachés et commis seulement contre les deux derniers commandements, ces péchés blessant souvent l'âme plus gravement, et se révélant plus dangereux que ceux qui s'affirment d'une façon manifeste.

Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata etiam cogitationis, homines *iræ filios* (Eph., II, 3) et Dei inimicos reddant, necessum est omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quærere. Itaque dum omnia, quæ memoriæ occurrunt, peccata Christi fideles confiteri student, procul dubio omnia divinæ misericordiæ ignoscenda exponunt. Qui vero secus faciunt et scienter aliqua retinent, nihil divinæ bonitati per sacerdotem remittendum proponunt. Si enim erubes-

Quant aux péchés véniels, qui ne nous font pas perdre la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit bon et utile et hors de présomption de s'en confesser, comme l'usage de personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense et les expier d'une foule d'autres manières. Mais, comme tous les péchés mortels, même ceux de pensée, rendent les hommes « enfants de colère » et ennemis de Dieu, il est nécessaire de rechercher le pardon de tous par une confession sincère et pleine de confusion. Ainsi, tandis que les fidèles s'appliquent à confesser tous les péchés dont ils ont souvenance, sans aucun doute ils les proposent tous au pardon de la divine miséricorde. Ceux qui agissent différemment et cachent sciem-

cat ægrotus vulnus medico detegere, quod ignorat medicina, non curat.

ment quelques péchés n'offrent rien à la bonté divine qui puisse être remis par le prêtre. Si un malade rougit de découvrir au médecin sa blessure, il ne peut attendre de la médecine qu'elle guérisse ce qu'elle ignore.

Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa neque a pænitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et pœnam, quam oportet, pro illis pænitentibus imponere. Unde alienum a ratione est docere, circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem.

Il suit en outre de là qu'il faut encore expliquer en confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que, sans elles, les péchés ne sont pas exposés par le pénitent intégralement, ni suffisamment connus par les juges, pour qu'une appréciation équitable puisse être faite de la gravité des crimes et de la peine qu'il convient d'imposer aux pénitents. Il est donc contraire à toute raison d'enseigner que ces circonstances ont été inventées par des gens désœuvrés ou bien qu'il suffit d'en déclarer une, par exemple avoir péché contre son frère.

Sed et impium est, confessionem, quæ hac ratione fieri præcipitur, impossibilem dicere aut carnificinam illam conscientiarum appellare; constat enim, nihil aliud in Ecclesia a pænitentibus exigi quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur; pro quibus fideliter cum Propheta dicimus : *Ab occultis meis munda me, Domine* (Ps., XVIII, 15). Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gra-

Mais c'est une impiété d'ajouter que la confession, prescrite en cette manière, est impossible, ou de l'appeler le bourreau des consciences. Car il est certain que l'Église n'exige des pénitents rien d'autre, sinon que chacun, après s'être examiné soigneusement et avoir exploré tous les coins et replis de sa conscience, confesse tous les péchés par lesquels il se souvient d'avoir mortellement offensé son Seigneur et son Dieu. Pour les autres péchés, qui ne se présentent pas à l'esprit, malgré l'examen sérieux, ils sont censés compris en général dans la même confession; c'est pour eux que nous disons en confiance avec le prophète : « De mes péchés secrets, purifiez-moi, Seigneur. » Cependant

vis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur.

la confession, par sa difficulté et par la honte qu'il y a à découvrir ses péchés, pourrait paraître un joug pesant, s'il n'était rendu léger par tant de consolations et d'avantages accordés très certainement, grâce à l'absolution, à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrement.

Ceterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem, delicta sua publice confiteri possit : non est tamen hoc divino præcepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda. Unde, cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu, secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse intellexerat, sed ut præceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur. Unde jam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fructu observatur mos ille salutaris

Quant à la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, encore que Jésus-Christ n'ait pas défendu que l'on confesse publiquement ses fautes, pour sa propre humiliation et pour imposer une vengeance à ses propres crimes, soit dans le dessein de donner le bon exemple aux autres, soit pour édifier l'Église offensée par le péché, ce n'est pourtant pas là un ordre émanant d'un précepte divin et il serait imprudent d'imposer par une loi humaine que les péchés, surtout les secrets, fussent rendus publics par la confession. Aussi, vu le consentement général et unanime des Pères les plus saints et les plus anciens, qui ont toujours autorisé la confession sacramentelle secrète, dont la sainte Église a usé jusqu'ici et dès l'origine, se trouve manifestement réfutée la vaine calomnie de ceux qui ne rougissent pas de publier que c'est là une invention humaine, étrangère au précepte divin, et qui aurait pris naissance au concile du Latran. Celui-ci, en effet, n'a pas établi que les fidèles devraient se confesser; car il savait que c'était là une institution nécessaire de droit divin. Mais il a imposé le précepte de se confesser une fois par an, à tous et à chacun, une fois parvenus à l'âge de discrétion. Et déjà, en suite de cette prescription,

confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore quadragesimæ, quem morem hæc sancta synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum.

on constate dans l'Église universelle un fruit considérable apporté aux âmes par cet usage salutaire de se confesser en ce temps sacré et tout à fait propice du carême : usage que le saint concile approuve fortement et reçoit comme une pratique pieuse qu'à juste titre il faut conserver.

Pour bien comprendre la rédaction et le sens de ce chapitre doctrinal, il convient de le diviser en trois parties, la première concernant l'*institution de la confession par le Christ*, la seconde relative à l'*extension à tous les péchés mortels et à leurs circonstances aggravantes* de cette confession détaillée des péchés, la troisième envisageant *la confession secrète et la confession pascale.* C'est la division adoptée par le P. Cavallera dans son commentaire (*Bull.... de Toulouse*, 1933, p. 72 sq.).

1° La rédaction primitive de la première partie a été profondément modifiée. Voici le texte primitif :

Ex institutione sacramenti pænitentiæ jam explicata *Ecclesiæ Patres necessaria quadam et evidenti consecutione collegerunt* institutam esse a Domino et integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum *præceptam exstitisse. Institutam quidem quoniam declaratum est* Dominum Ecclesiæ sacerdotes tanquam præsides et judice in quodam velut tribunali *collocasse ad quod capitalia* omnia *crimina deferrentur* in quæ *homines in Dei familiam cooptati recidissent et de eo tribunali sacerdotes ipsi* pro *excellentia* potestatis clavium *acceptæ* remissionis peccatorum sententiam pronuntiarent *arbitraria pro suis cujusque delictis mulcta ac satisfactione imposita.*

Constat *autem* sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere *non debuisse nec* æquitatem quidem illos in *mulctandis pænitentibus* servare potuisse si in genere dumtaxat et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent.

Præceptum porro hanc confessionem fuisse illud præcipue demonstrat quod non alia ordinaria via Dominus lapsis post baptismum patere aditum ad reconciliationem et ingressum in cælum voluerit quam ea janua quæ sacerdotum clavibus aperiretur. Alioquin enim frustra atque in nullam adeo prorsus utilitatem claves regni cælorum illis communicatæ fuissent cum sic sint divinæ bonitatis præsidia ordinata quemadmodum Magnus Leo loquitur ut nisi supplicationibus sacerdotum indulgentia nequeat obtineri.

On voit le sens de cette rédaction, qui montrait par quelle série de raisonnements les Pères avaient, de l'institution générale du sacrement de pénitence, déduit l'institution particulière et le précepte de

la confession. Les prêtres ont été établis par Jésus-Christ juges au tribunal de la pénitence, précisément en vue des fautes graves *(capitalia omnia)*. Ils ont reçu à cette occasion le pouvoir des clefs, pour prononcer sur la rémission des péchés et les pénitences qu'il convient d'imposer aux pécheurs. Si les fautes ne devaient être accusées qu'en général et non par une énumération particulière, les prêtres ne pourraient, dans l'ignorance de la cause à instruire, exercer leur pouvoir. Le paragraphe final, entièrement supprimé dans le texte définitif, rappelait que le précepte de la confession est surtout prouvé par le fait que Jésus-Christ n'a établi, après le baptême, aucun autre moyen pour le pécheur de se réconcilier et d'aller au ciel, sinon en passant par la porte dont les prêtres détiennent les clefs. Sinon ce pouvoir des clefs serait sans utilité, alors que cependant c'est par là que s'exerce la divine bonté qui, selon l'expression de saint Léon le Grand « ne veut accorder le pardon qu'aux supplications des prêtres ».

Un certain nombre de Pères trouvèrent insuffisants ces raisonnements. Les uns voulaient la mention explicite du précepte du Christ relativement à la confession des péchés; d'autres insistaient même sur l'obligation de droit divin. On a vu comment le texte définitif tient largement compte de ces deux observations. Ce n'est plus simplement l'évidente déduction faite par les Pères de l'Église qui, de l'institution du sacrement de pénitence, tire l'institution et l'obligation de la confession : c'est l'Église elle-même qui, de tous temps, y a découvert et l'institution et l'obligation de la confession. C'est le Christ lui-même qui, avant de monter au ciel, a établi les prêtres ses vicaires et, en cette qualité, les a faits juges à qui doivent être déférés tous les péchés mortels pour qu'ils exercent à l'endroit de ces péchés, non seulement le pouvoir de remettre, comme portait le premier texte, mais encore le pouvoir de retenir. Ainsi, c'est seulement grâce à une confession détaillée des péchés graves, et non à une accusation générale et globale, que le prêtre pourra exercer sa fonction en toute connaissance de cause et en toute équité.

On notera la suppression à la fin du premier alinéa de la mention des satisfactions à imposer : la question de la satisfaction devant faire l'objet d'un chapitre spécial. Tout le dernier alinéa est pareillement tombé. Enfin, dans le second, *non potuisse* a remplacé *non debuisse*, l'impossibilité au lieu de la convenance, au sujet de l'exercice même des fonctions sacerdotales.

2° Les modifications sont moins profondes dans la seconde partie. Dans un premier alinéa, où il est question de la *confession des péchés*

mortels et des péchés véniels, les modifications sont purement verbales. En ce qui concerne les péchés véniels, on lisait : *quæ nobis Dei gratiam non detrahunt et in quæ pro humana fragilitate frequentius prolabimur :* phrase écourtée dans le texte définitif : *quibus a Dei gratia non excludimur et in quæ frequentius labimur.* A l'usage de la confession des péchés véniels par les personnes pieuses s'ajoutait *religionum recte institutarum probata consuetudo*, ce qui était un peu une redondance, les communautés religieuses étant, par définition même, composées de personnes pieuses. *Citra noxam* est devenu, dans le texte définitif, *citra culpam.* Une indication que les péchés véniels ne sont pas la matière nécessaire du sacrement a été supprimée ainsi qu'une finale relative aux mouvements indélibérés *(primi motus)* qui, prévenant la raison, ne sauraient être matière obligatoire à confession.

Un second alinéa vise l'*énumération nécessaire de tous les péchés* mortels, même de simple pensée. Les modifications apportées par le texte définitif sont sans importance. Plusieurs même restent douteuses étant donné l'état incertain du texte de Theiner. La doctrine proposée par le concile s'attaque à l'erreur luthérienne affirmant que les péchés de pensée n'ont pas à être accusés (voir art. 5, p. 290) et pose le principe que la réticence même d'un seul péché mortel rend inutile tout le reste de la confession. On rappelle en terminant l'axiome : *Quod ignorat medicina, non curat.* Le cardinal Madruzzo voulait qu'on ajoutât le texte : *Offendens in uno factus est omnium reus* (Jac., II, 10), et l'évêque de Camerino qu'on précisât, à propos des péchés mortels de pensée : *Consensu adhibito ut vere sint peccata mortalia* (Theiner, t. I, p. 598, *a*, *b*). Le texte définitif n'a rien retenu de ces suggestions.

Un troisième alinéa concerne *la nécessité d'accuser les circonstances aggravantes.* Ici, les différences entre le texte primitif et le texte définitif sont sensibles. Aux circonstances changeant l'espèce du péché, le texte primitif ajoutait les circonstances *quæ delictorum culpam vel vehementius augent vel extenuant.* D'une manière générale le texte définitif est plus bref et plus incisif. Il maintient, en termes à peu près identiques, la raison qui rend nécessaire l'accusation des circonstances modifiant la nature du péché : juger de la gravité des péchés et de la peine qu'il importe d'imposer aux pénitents pour leur réparation. C'est toujours le principe judiciaire de la pénitence, appliqué dans toutes ses conséquences. Suivait, dans le texte primitif, une allusion aux prophètes et aux apôtres, qui a disparu comme n'étant pas suffi-

samment en rapport avec le sujet : *cum autem apud prophetas et apostolos in arguendis populi delictis Dominus circumstantiarum harum rationem maximam habeat easque ad excutiendum pudorem et scelerum gravitatem exaggerandam peccatoribus ob oculos ponat, alienum a ratione est prorsusque insanum, docere*, etc. Le texte définitif commence : *Unde alienum a ratione est* et supprime la redondance inutile : *prorsusque insanum.*

Le texte du concile tient un juste milieu entre deux opinions extrêmes : l'une, celle de l'évêque de Feltre qui voulait qu'on ne fît aucune mention des circonstances, *cum variæ de iis sint opiniones*, et celle de l'évêque de Castellamare, qui aurait désiré qu'on ajoutât les circonstances *quæ in infinitum aggravant* et contra legem sunt (Theiner, t. I, p. 598 *a*, *b*).

Le dernier alinéa *condamne les attaques protestantes.* La rédaction définitive a singulièrement abrégé le texte primitif. Le début condamne comme impie l'affirmation protestante proclamant impossible la confession ou l'appelant le bourreau des consciences. Voici le texte primitif, inversion du texte définitif : *Impossibilem autem confessionem quæ hac ratione fiat dicere aut carnificinam illam conscientiam appelare extremæ impietatis, et dementiæ est.* Le mot *dementiæ* a disparu. Les péchés oubliés, déclare le texte définitif, *in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur.* Le texte primitif disait, d'une façon moins concise : *generali confessione sunt includenda quæ nihilominus remittuntur quam si illa confitendo essent enumerata.* Tandis que le texte définitif applique simplement à ces péchés oubliés la prière du prophète : *pro quibus fideliter cum propheta dicimus : Ab occultis meis munda me, Domine*, le texte primitif faisait précéder cette ultime formule d'une longue explication sur un texte apporté en faveur de la difficulté de la confession : *Delicta quis intelligit?* L'explication a disparu et sa disparition ne fait aucun tort à l'intelligence de la doctrine. Dans la dernière phrase, *verecundia gravis* du texte définitif remplace *verecundia acerba quidem et dura vere.* Enfin le paragraphe se terminait par la citation biblique : *Regnum cælorum vim patitur et violenti rapiunt illud.* La suppression de cette citation évite au concile de donner asile à un contre-sens.

3° La troisième partie, relative à *la confession secrète et à la confession pascale*, a subi des remaniements considérables. Le texte primitif envisageait, pour la confession secrète, une institution divine fondée sur la loi de la nature et l'on déclarait inconcevable que le Christ ait pu instituer la confession d'une manière qui dérogerait à l'ordre du

droit naturel : aussi la confession publique des péchés secrets était-elle rejetée. Voici le texte :

Ceterum delictorum confessionem secreto apud solum sacerdotem esse faciendam christiani non ab ullo humano præcepto sed ab ipsa naturæ lege atque adeo ab ipso Domino Christo sacramenti hujus auctore didicerunt. Nec enim fas sit vel cogitare Christum summam Dei sapientiam talem instituisse confessionem quæ a juris naturalis ordine declinaret. At si delicta præsertim secreta publica essent confessione aperienda ingens inde profecto peccatoris infamia et periculum, audientium autem gravissimum scandalum plerumque oriri posse nemo est qui, rem pressius expendens, inficiari valeat.

Les Pères étaient loin d'être d'accord sur les rapports de la confession publique et de la confession secrète avec le droit divin. Voir p. 302-303. Il en résultera que le concile s'en tiendra à des formules très prudentes : la confession, sans détermination de caractère public ou secret, de droit divin; la manière de se confesser au prêtre seul et secrètement, ne pouvant être dite étrangère à l'institution du Christ.

De ces discussions il n'est resté qu'une brève allusion à la confession secrète au début du texte qui commence la troisième partie du chapitre : *Ceterum quoad modum confitendi secreto*, etc. et qui, par rapport au schéma primitif, ne présente d'autre modification importante que cette allusion du début à la confession secrète faite au prêtre seul. Mais, aussitôt après la première phrase, le schéma primitif insérait une approbation du fait de Nectaire, si souvent évoqué au cours des débats : *Unde mirum non sit Nectarium ex sua Constantinopolitana ecclesia, ob scandalum populi sedandum, presbyterum illum pœnitentiarium sustulisse qui, post excitatam Novatii hæresim, ad reconciliandos peccatores, sceleribus eorum patefactis, in loco publico erat constitutus.* Tout ce passage a disparu, fort heureusement d'ailleurs, du texte définitif [1].

La rédaction définitive a fait disparaître également la phrase suivante, invoquant le témoignage de saint Léon le Grand contre la confession publique : *nam et Leonem Magnum similem quemdam morem publice revelandi peccata tanquam contra apostolicam regulam*

1. Le fait de Nectaire souleva maintes discussions au concile de Trente. Trois théologiens estiment que Nectaire supprima la confession elle-même : Arze (Theiner, t. I, p. 539 *a*), Melchior Cano (p. 545 *a*), Martin Olave (p. 545 *b*). Trois autres théologiens et cinq évêques interprètent le fait dans le sens de la suppression non de la confession elle-même, mais du prêtre pénitencier : Ruard Tapper (p. 537 *b*), Jean Lenaerts van der Eycken (p. 540 *a*), Gropper (p. 548); les évêques de Feltre (p. 566 *b*), de Constance (p. 571 *b*), de Sulmona (?) (p. 573 *a*), de Bosa (p. 577 *b*), de Vérone (p. 581 *b*).

minitantem (militantem?) et per quem homines a salutaribus pænitentiæ remediis arcebantur in Campaniæ Picenique Ecclesiis damnasse comperimus.

Ces textes visaient l'affirmation protestante que le concile du Latran de 1215 aurait introduit obligatoirement dans l'Église la pratique de la confession secrète. La rédaction définitive maintient la même conclusion, mais en substituant à la mention du pape Léon celle de l'unanimité des Pères et l'usage primitif de l'Église. Le schéma faisait même une sorte de courte histoire de la confession secrète, préfigurée par les sacrifices expiatoires de l'Ancien Testament, rappelée par presque tous les Pères grecs et latins comme une institution nécessaire dérivant du Christ, pratiquée dès les temps apostoliques, les Actes des Apôtres attestant que les fidèles d'Éphèse venaient accuser leurs fautes à saint Paul. Il concluait par une énergique protestation contre l'accusation protestante que la confession n'était qu'une invention des évêques et une simple tradition humaine, qu'il fallait abolir. Et il maintenait et confirmait la décision du concile du Latran.

On voit que le texte primitif était bien plus long, même dans sa dernière partie, que le texte définitif. Le voici intégralement :

A quo summo pontifice (scilicet Leone Magno) cum vehementer fuerit secreta confessio, qua nunc Ecclesia sancta utitur, commendata, manifeste repellitur vana et imprudens calumnia eorum qui recens eam in Ecclesia Dei invectam a patribus in concilio Lateranensi congregatis traditam fuisse dicere non verentur.

Confessionis profecto usus et exactæ enumerationis peccatorum quam varia illa in veteri lege sacrificia adumbrarunt, quæ ad diversa peccatorum genera expianda ex præcepto Domini adhibebantur *non solum veteres fere omnes et clarissimi doctores Ecclesiæ sive græci, sive latini tanquam rei necessariæ et a Christo institutæ meminerunt sed ea etiam initio nascentis Ecclesiæ* fideles fuisse usos apostolorum Acta manifeste testantur, in quibus legimus multos credentium ad Paulum venisse confitentes et annuntiantes actus suos. Quamobrem qui eam privatis episcoporum consultationibus in Ecclesiam introductam aut *traditionem humanam* esse a piis abolendam contendunt, non debent a nobis aliud audire nisi sathanam et ejus ministros hoc potius optare quam aliquando obtinere posse. Hanc enim semel in anno omnibus Christifidelibus faciendam esse juxta Lateranensis concilii decretum sacrosancta hæc synodus de integro statuit.

Le texte primitif s'arrêtait là. On pourra comparer le texte définitif rapporté ci-dessus et on constatera combien, tout en gardant l'essentiel, le texte officiel a remanié et résumé l'autre. En revanche, le texte

définitif reprend l'indication finale sur le décret du concile du Latran et en profite pour en expliquer le sens et pour louer l'usage qui s'était introduit d'appliquer le précepte de la confession annuelle par la confession faite au cours du carême.

Dans tout ce chapitre, on le voit, deux vérités dogmatiques seulement sont mises en relief : l'institution divine de la confession, l'obligation de la confession de droit divin.

Chapitre VI

Du ministre de ce sacrement et de l'absolution.

Circa ministrum autem hujus sacramenti declarat sancta synodus, falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quæ ad alios quosvis homines præter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt, putantes verba illa Domini : *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo* (Matth., XVIII, 18) et : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 23) ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam.

En ce qui concerne le ministre de ce sacrement, le saint concile déclare fausses et tout à fait éloignées de la vérité évangélique, les doctrines qui pernicieusement étendent le ministère des clefs à tous les hommes, même non évêques et non prêtres. Leurs fauteurs pensent en effet que ces paroles du Seigneur : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel », et « A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus », ont été adressées indifféremment et indistinctement à tous les fidèles, à l'encontre même de l'institution de ce sacrement, de sorte que chacun aurait le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par une réprimande, si le pécheur s'y soumet; les péchés secrets en suite d'une confession spontanée faite à qui que ce soit.

Docet quoque, etiam sacerdotes qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire,

Le concile enseigne aussi que les prêtres, même en état de péché mortel, par la vertu de l'Esprit-Saint reçue à l'ordination, exercent comme ministres du Christ la fonction de remettre les péchés et que

qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt.

c'est soutenir une opinion fausse que refuser à ces mauvais prêtres ce pouvoir.

Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium vel declarandi remissa esse peccata : sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronuntiatur.

Bien que l'absolution du prêtre soit la dispensation d'un bienfait d'autrui, cependant elle n'est pas seulement un simple ministère annonçant l'Évangile ou déclarant les péchés remis; mais, à l'instar d'un acte judiciaire, elle est une sentence prononcée par le prêtre comme juge.

Atque ideo non debet pænitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut, etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum. Nec enim fides sine pænitentia remissionem ullam peccatorum præstaret, nec is esset nisi salutis suæ negligentissimus, qui sacerdotem jocose absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret.

Aussi le pénitent ne doit-il pas avoir en sa foi une telle confiance que, même en l'absence de contrition, ou si le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre vraiment, il puisse se croire, à cause de sa foi seule, vraiment et devant Dieu absous. La foi sans la pénitence ne fournit aucune rémission des péchés; et celui-là serait le pire négligent au sujet de son salut qui, connaissant un prêtre absolvant par dérision, n'en irait point chercher un autre agissant sérieusement.

Ce chapitre doctrinal correspond aux articles 7 et 8 examinés plus haut (p. 291, 305). La première rédaction était très longue et comprenait deux parties, l'une sur le ministre même du sacrement de pénitence, l'autre sur l'absolution. Ce premier texte fut profondément modifié et abrégé : à une sorte de dissertation d'allure polémique est substituée une affirmation, par voie d'autorité, de la vérité catholique, avec une précision qui ne laisse prise à aucune échappatoire. Les deux parties sont maintenues, avec chacune, deux subdivisions.

1° *Le ministre de la pénitence.* — La déclaration primitive débutait ainsi :

Jesus Christus Dominus ac Redemptor noster cui omne judicium Pater dedit, Petro, quem vicarium in terra constituere decreverat, suæ potestatis ministerium priusquam pateretur promisit. Post resurrectionem autem, ascensurus in cælum, non Petro tantum, quamquam illi soli plenissime, verum etiam reliquis omnibus discipulis, quos tanquam dispensatores suorum sacramentorum in terris relinquebat, divinam illam suam judicandi potestatem quam a patre acceperat, communicavit.

Ce préambule était suivi de la condamnation directe des erreurs protestantes, avec des raisons justifiant cette condamnation :

Crassa igitur ignorantia se laborare demonstrant qui putant verba Domini : « Quæcumque alligaveritis super terram... erunt soluta et in cælo », ut ad omnes christifideles indifferenter et promiscue ita fuisse dicta ut quivis potestatem habeat remittendi peccata : publica quidem per correctionem (si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem) cuique factam. Nam præter patentem satis sensus absurditatem vel ipse solus (Theiner = suavis!) evangelistæ contextus docere eos poterat Christum ad solos apostolos ut sententiam adversus fratrem ferrent Ecclesiam non audientem illa verba dixisse. Hoc enim cum ratione conjunctum esse quisquam existimaverit veteris quidem et umbratilis sacerdotii (Theiner = sacerdotis) in judicandis causis ad legem spectantibus auctoritatem penes paucos tantum fuisse, evangelicam autem et vere divinam clavium potestatem quæ incomparabiliter præstantior est quibusvis christifidelibus etiam parvulis et mulierculis communem esse Christum voluisse. (Theiner, t. I, p. 586 *a*.)

Tout ce passage polémique est supprimé dans le texte définitif, qui ne retient, en en modifiant quelques termes, que la condamnation doctrinale formelle qui le terminait :

Declarat proinde nunc sacrosancta synodus falsas esse et a veritate evangelii alienas doctrinas omnes quæ ad alios quosvis homines præter episcopos et sacerdotes ordinariam et subdelegatam auctoritatem habentes hoc clavium ministerium perniciose extendunt.

En revanche, la condamnation formelle de la thèse protestante entraîne à sa suite l'interprétation des paroles de Jésus-Christ *Quæcumque alligaveritis* et *Quorum remiseritis peccata*, quant au sujet auquel ces paroles sont adressées. Et finalement se trouve réprouvée l'assertion luthérienne, attribuant comme sujet du pouvoir énoncé dans ces paroles l'ensemble de tous les chrétiens.

Le cas du *ministre indigne* avait été longuement examiné dans le premier projet :

Illos etiam anathematizat et damnat qui prave Domini verba interpretantes, in malis ministris qui peccato aliquo polluti et spiritus sancti gratia justificante destituti sunt, hanc potestatem negant residere. Nam quia in maxima animorum anxietate versarentur fideles si veritas sacramenti aut ejus effectus a bonitate et sanctitate ministri penderet — quis enim de sacramento suscepto certus unquam esse posset? — declarat hæc sacrosancta synodus sacerdotes omnes etiam peccatores per virtutem Spiritus Sancti in legitima ordinatione concessam, quæ indelebili quadam ratione in eis affixa est, ita functionem remittendi peccata non suo nomine quidem

sed tanquam Christi ministros, cujus hæc potestas proprie est exercere. Quare merito Paulus dixit : « Nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi » (II Cor., II, 10).

On a vu plus haut comment cette longue déclaration fut remplacée par une brève assertion, d'ailleurs très suffisante. Mais il est bon de noter la raison qu'avait primitivement ajoutée le concile : jamais les fidèles ne seraient certains de la validité des sacrements s'ils devaient en juger d'après l'état spirituel du ministre.

2° *L'absolution.* — Ici encore, simplification radicale du texte. Primitivement, une longue explication sur la nature de l'absolution et réfutation de l'erreur protestante qui en faisait une simple déclaration. Un triple argument était présenté : toute prédication serait une absolution; le pouvoir des clefs consiste à ouvrir et à fermer, non à déclarer ouvert ou fermé; enfin, une simple déclaration des péchés remis ne nécessiterait aucun pouvoir :

Absolutionem porro ipsam statuit sacrosancta synodus non esse tantum nudum ministerium annuntiandi evangelium seu declarandi confitenti remissa esse peccata ut quidam hallucinantur. Alioqui concionatores concedere deberemus suos omnes auditores fere semper cum verbum Dei proponunt absolvere, quia in hac annuntiatione præcipue versantur. Nec certe aliud munus clavium est magis proprium quam aperire et claudere, non quid clausum aut apertum sit declarare. Nec peculiari sane illa potestate fuisset opus ad hoc ministerium quo promiscue uti omnes possunt si in annuntiatione sola situm esset. Eam igitur absolutionem præsenti decreto sacrosancta synodus tradit a sacerdote judiciali more ac per sententiam conferendam quæ verbis conceptis et præscriptis cum recta intentione pronuntietur.

De tout cela, le concile n'a gardé finalement qu'une brève affirmation de la foi catholique : l'absolution est la dispensation d'un bienfait d'autrui, et cependant elle n'est pas un simple ministère annonçant l'évangile ou déclarant les péchés remis, mais, acte judiciaire, elle est une véritable sentence prononcée par le prêtre comme juge.

Tout un long paragraphe suivait dans le projet primitif, qui précisait l'attitude, au tribunal de la pénitence, du prêtre et du pénitent en raison même de la nature judiciaire du sacrement. Le pénitent doit se présenter comme accusé, comme témoin, comme accusateur. Le prêtre ne peut l'absoudre que s'il s'accuse spontanément et doit scruter avec soin sa conscience pour savoir s'il est capable de recevoir une sentence que ratifiera le juge suprême. C'est la mise en pratique de la recommandation de saint Paul, I Cor., IV, 1.

Quamobrem peccatores ante hoc tribunal tanquam reos et testes atque accusatores adversus se ipsos sisti oportuit quos, quia sacerdotes sine eorum spontanea confessione absolvere pro voluntate non possunt, pro officio suo debent eorum conscientias diligenter explorare ut pro qualitate criminum tales sententias in hoc spirituali foro proferre valeant quas supremus judex ut ratas ac validas sua auctoritate confirmet in cælis. Quamvis enim absolutio alieni beneficii sit dispensatio, debet tamen prudenter et fideliter a sacerdote dispensari, ut merito Paulus admonuerit : « Sic nos existimet, homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei; hic jam quæritur inter ministros ut fidelis quis inveniatur » (I Cor., IV, 1).

Le texte final, concernant l'insuffisance de la foi seule pour la rémission des péchés, est à peu près identique dans le schéma et dans la rédaction définitive. Il rappelle qu'une confiance exagérée dans la foi propre n'est pas de mise et que cette foi ne peut suppléer, dans le pénitent, à l'absence de contrition ou, dans le prêtre, à la volonté d'absoudre. La foi sans la pénitence ne peut provoquer le pardon des péchés; et ce serait faire preuve d'une grande négligence de son salut que d'accepter l'absolution d'un prêtre agissant par plaisanterie.

Chapitre VII

De la réserve des cas.

Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quædam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur, unde merito pontifices maximi, pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio

Parce que la nature et l'idée même d'un jugement demande que la sentence soit portée seulement à l'égard des sujets, l'Église a toujours été dans la persuasion (dont le concile confirme aujourd'hui la vérité) que cette absolution serait de nulle valeur, que le prêtre prononcerait en faveur de fidèles non soumis à sa juridiction ordinaire ou déléguée. Il a paru toutefois à nos très saints Pères d'une importance souveraine pour la discipline du peuple chrétien, de permettre l'absolution de certains crimes plus atroces et plus graves non à tous sans distinction, mais seulement aux prêtres les plus élevés. Aussi est-ce à bon droit que les souverains pontifes, en raison de la suprême puissance qui leur est

reservare. Neque dubitandum est [1], quando omnia, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique diœcesi, in ædificationem tamen, non in destructionem liceat pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, præsertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinæ auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pænitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes cum nihil possint in casibus reservatis, id unum pænitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant.

dévolue sur l'Église entière, ont pu réserver à leur jugement personnel certaines causes criminelles plus graves. Il n'y a aucun doute, puisque toutes choses venant de Dieu sont bien ordonnées, qu'en raison de l'autorité qu'ils ont reçue sur les autres prêtres inférieurs, les évêques, pour l'édification et non pour la perte des âmes, puissent, chacun en son propre diocèse, en faire autant, surtout par rapport aux crimes auxquels est attachée la censure de l'excommunication. Il est conforme à l'autorité divine que cette réserve des délits ait force non seulement dans le gouvernement externe, mais encore devant Dieu. Toutefois, pour éviter qu'à cette occasion ne périsse une âme, l'Église a toujours pieusement stipulé qu'aucune réserve n'existerait à l'article de la mort, et qu'ainsi tous les prêtres pourraient absoudre tous les pénitents de quelques péchés et de quelques censures que ce soit. Mais puisqu'en dehors de cet article les prêtres n'ont aucun pouvoir à l'égard des cas réservés, ils devront s'efforcer de persuader à leurs pénitents d'aller aux juges supérieurs et légitimes, pour en recevoir le bienfait de l'absolution.

Ce chapitre — qui répond à l'article 9 — est rédigé dans le même esprit que le précédent. Il s'agit uniquement de dénoncer une erreur de Luther et de lui opposer la doctrine et la pratique de l'Église catholique.

La rédaction définitive a introduit un certain nombre de modifications et de suppressions dans le texte primitif. Le début, qui indique la nécessité de la juridiction pour exercer sur les fidèles le pouvoir des

1. C'est bien *dubitandum* EST qu'il faut lire ici et non ESSET comme le portent Denzinger *(Enchiridion)* et Cavallera *(Thesaurus)*. Voir la note du P. Cavallera lui-même, *Bull... de Toulouse*, 1934, p. 132.

clefs, était primitivement au milieu du chapitre et se rapportait plus particulièrement à l'absolution des cas réservés. Placée au début du chapitre et pour l'universalité des péchés à absoudre, la doctrine de la nécessité de la juridiction prend ainsi une importance plus considérable et fait figure de principe dans la question présente.

Dans le projet, la déclaration commençait par l'utilité pour l'Église et le peuple chrétien de la réserve des cas, réserve faite tout d'abord par les souverains pontifes, mais encore et légitimement dans chaque diocèse, par l'évêque. L'incise qui, à ce propos, se lit ici dans le texte définitif : *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*, se lisait primitivement en fin du chapitre. Venaient ensuite certaines considérations relatives à la nature de la réserve, à l'utilité des cas réservés, aux exemples de réserves similaires qu'on peut trouver dans la société civile ou encore dans la loi mosaïque :

Cæterum hanc delictorum reservationem cum magnis et justis de causis fit, ut certe fieri debet, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere, nulli ambigendum est, qui verba Christ ad eos in apostolis dicta diligentius expenderit : Quæcumque (ait) alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo. Hæc igitur reservatio, quæ præter canonicam pœnam, culpam ipsam præcipue comprehendit, tantum disciplinæ Ecclesiæ commodum affert, ut tolli absque maxima ejus ruina et labefactione non possit. Nam cum vehementius illa homines a gravissimis sceleribus et flagitiis deterreret, veniæ difficultate proposita, tum haud absque magno fructu profecto omnes commonefacit, ut suum quisque in sua diœcesi episcopum, et unum omnes in universo orbe vicarium Christi, et supremum Ecclesiæ ejus moderatorem agnoscant et reverentur. Ad hanc rem tam reipublicæ utilem et fructuosam reges et mundi principes aspicientes, quasdam graviores causas suæ cognitioni et tribunali reservarunt, ad quas decidendas si inferior potestas inconsulte sese ingereret, nihil profecto validum efficere posset. Moises etiam in veteri lege regendi populum potestate septuaginta senioribus communicata majores quasdam controversias sibi judicandas merito retinuit. *Quoniam igitur*, etc...

Ces derniers mots et la phrase qui suit, avons-nous dit, ont été reportés au début du chapitre définitif. La finale, un peu plus condensée dans le texte adopté finalement, rappelle qu'à l'article de la mort il n'y a plus aucun péché réservé; mais qu'en dehors de cette circonstance, les prêtres doivent exhorter les coupables à se présenter aux supérieurs compétents. Et la raison en était donnée dans le texte de Rom., XIII, 1 : *Quæ enim sunt a Deo, ordinata sunt.*

L'exception à l'article de la mort était ainsi formulée dans le texte du projet :

Verum licet hæc generaliter et in universum vera sunt, pie tamen et sanctissime fuit semper in Ecclesia Dei custoditum ut nulla in his absolvendis reservationis ratio habeatur qui in mortis articulo sunt constituti; in quo cuicumque sacerdoti quemlibet a quibusvis peccatis plena absolvendi facultas jure concessa est.

« Le texte primitif, écrit le P. Cavallera, affirmait deux choses : 1) Le caractère miséricordieux et profondément édifiant de la suppression de la réserve à l'article de la mort : le texte définitif remplace le dernier adverbe *sanctissime* par une déclaration plus nette et qui va au fond des choses : *ne hac ipsa occasione aliquis pereat.* 2) L'usage constant dans l'Église d'observer cette exception. Ici le texte ne subit que de légères modifications n'atteignant en rien la substance. Seule la fin est plus précise : on prend soin de marquer que le pouvoir d'absolution vise à la fois les péchés et les censures qui y sont attachées. Mais on n'a en rien affaibli la triple énumération par laquelle on entend englober l'universalité des situations, bien que l'expression matérielle, pour des raisons de style sans doute, ait été modifiée. Le concile ne s'est pas soucié de discuter les faits ou décisions conciliaires en désaccord avec cette assertion générale : tels, notamment, les canons du concile d'Elvire refusant la communion, même à l'article de la mort, à certaines catégories de pécheurs et les autres documents semblables de l'époque anténicéenne. C'est sans doute qu'il considérait ces faits comme accidentels, exceptionnels, propres à une Église particulière et ne comportant pas de conséquence au point de vue de la discipline authentique de l'Église universelle [1]. » (*Bull... de Toulouse*, 1934, p. 135.)

Chapitre VIII

De la nécessité et du fruit de la satisfaction.

Demum quoad satisfactionem, quæ ex omnibus pænitentiæ partibus, quemadmodum a Patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra ætate summo pietatis prætextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem

En ce qui concerne la satisfaction, parmi toutes les parties de la pénitence, elle a été de tous temps recommandée par les Pères au peuple chrétien, et, surtout à notre époque, elle est attaquée avec ensemble sous prétexte de parfaite piété, par ceux-là même qui, ayant

1. Sur ce désaccord et les solutions proposées, cf. P. Galtier, *De pænitentia*, Paris, 1931, n. 299-303.

autem ejus abnegarunt, sancta synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Deo nunquam remitti, quin universa etiam pœna condonetur. Perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus præter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et dæmonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scientes *templum Dei violare* (I Cor., III, 17) et *Spiritum Sanctum contristare* (Eph., IV, 30) non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et *contumeliosi Spiritui Sancto* (Heb., X, 29), in graviora labamur, *thesaurizantes nobis iram in die iræ* (Rom., II, 5; Jac., V, 3). Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pænitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.

retenu l'aspect de la piété, en ont rejeté la vertu. Aussi le saint concile déclare-t-il qu'il est faux et contraire à l'enseignement divin (d'affirmer que) la faute n'est jamais remise par Dieu sans que soit remise également toute la peine due au péché. Les saintes Écritures fournissent en effet d'illustres et manifestes exemples, qui, même en dehors de toute tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur. D'ailleurs le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus différemment en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois du péché et de la servitude du démon, et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de « violer » sciemment « le temple de Dieu » et de « contrister l'Esprit-Saint ». La divine clémence se doit de ne point nous pardonner les péchés sans exiger de satisfaction, afin de nous éviter, l'occasion se présentant, de considérer tous péchés comme légers et dès lors, « faisant injure et outrage à l'Esprit-Saint », de tomber dans des fautes plus graves, « nous amassant ainsi un trésor de colère pour le jour de la colère ». C'est qu'en effet ces peines satisfactoires éloignent l'homme efficacement du péché; elles sont comme un frein qui l'arrête; elles rendent les pénitents plus prudents et plus vigilants pour l'avenir; elles portent remède aux restes du péché; elles font disparaître, par les actes contraires des vertus, les habitudes mauvaises acquises par une vie coupable.

Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino pœnam, quam ut hæc pænitentiæ opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad hæc quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, *ex quo omnis nostra sufficientia est* (II Cor., III, 5) conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, *si compatimur, et conglorificabimur* (Rom., VIII, 17). Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum; nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, *eo* cooperante, *qui nos confortat, omnia possumus* (Phil., IV, 13). Ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis *gloriatio* nostra in Christo est, *in quo vivimus, in quo movemur* (Act., XVII, 28), in quo satisfacimus, *facientes fructus dignos pænitentiæ* (Luc., III, 8), qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pænitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere, ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum pænitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem præ oculis,

Pour éloigner les châtiments imminents de Dieu, l'Église a toujours estimé qu'il ne saurait y avoir de voie plus sûre, pour les hommes, que de s'attacher à ces œuvres de pénitence avec une véritable douleur de l'âme. De plus, il faut considérer que, par la souffrance offerte en satisfaction pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus, qui a satisfait pour nos péchés et « de qui vient toute notre suffisance »; et que nous avons un gage très certain, qu' « ayant souffert avec lui, avec lui nous serons glorifiés ». Et cette satisfaction, par laquelle nous expions pour nos péchés, n'est pas telle qu'elle ne soit également par Jésus-Christ. Car nous, qui de nous-mêmes ne pouvons rien comme venant de nous, avec sa coopération, « nous pouvons tout en celui qui nous fortifie ». Ainsi l'homme n'a rien ici dont il puisse se glorifier; toute notre « glorification » est dans le Christ, « dans lequel nous vivons, nous nous mouvons », nous offrons nos satisfactions, « faisant de dignes fruits de pénitence », qui de lui tirent toute leur vertu, par lui sont offertes au Père et grâce à lui sont acceptées par le Père.

Les prêtres du Seigneur doivent donc, autant que l'inspiration et la prudence le leur suggéreront, imposer des satisfactions salutaires et convenables, eu égard à la qualité des fautes et aux possibilités des pénitents. S'ils fermaient les yeux sur les péchés et marquaient trop d'indulgence pour les pénitents, en imposant de très légères œuvres pour de très graves délits, ils se ren-

ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem : nam claves sacerdotum non ad solvendum dumtaxat, sed et ad ligandum concessas etiam antiqui Patres et credunt et docent. Nec propterea existimarunt sacramentum pænitentiæ esse forum iræ vel pœnarum, sicut nemo unquam catholicus sensit, ex hujusmodi nostris satisfactionibus vim meriti et satisfactionis Domini nostri Jesu Christi vel obscurari vel aliqua ex parte imminui; quod dum novatores intelligere volunt, ita optimam pænitentiam novam vitam esse docent, ut omnem satisfactionis vim et usum tollant.

draient complices des péchés d'autrui. Ils doivent avoir sous les yeux que la satisfaction par eux imposée n'est pas seulement en vue de conserver une vie nouvelle et de guérir l'infirmité, mais encore en vue de châtier et de venger les péchés passés. Car les anciens Pères croient et enseignent que le pouvoir des clefs a été confié aux prêtres non seulement pour délier, mais encore pour lier. Ils n'ont jamais estimé pour autant que le sacrement de pénitence fût un tribunal de colère ou de peines (jamais un catholique n'a eu pareil sentiment) et que, par nos satisfactions, la vertu du mérite et de la satisfaction de Notre-Seigneur Jésus-Christ fût obscurcie ou diminuée en quelque façon. Voulant retenir cette interprétation, les novateurs enseignent que la meilleure pénitence est une vie nouvelle, supprimant ainsi toute efficacité et tout usage de la satisfaction.

Nous ne pouvons songer à reproduire ici le texte de la première rédaction, beaucoup plus long que le texte définitif (déjà lui-même l'un des plus longs de la session). D'ailleurs ce texte définitif résume parfaitement les développements théologiques qui, dans le projet, revêtaient les affirmations essentielles.

Une assez longue entrée en matière montrait l'opportunité du rappel de la doctrine traditionnelle sur la satisfaction en regard des affirmations audacieuses des novateurs. La comparaison instituée ensuite entre le baptême et la pénitence quant à la rémission de la peine était poussée plus à fond, sans cependant apporter d'idées nouvelles. Les exemples illustres et manifestes de la sainte Écriture étaient expressément rappelés : Gen., III, 16 sq. (Adam); Num., XII, 14 sq. (Moïse); cf. XX, 11; II Reg., XII, 13 sq. (David). Celui de David pénitent surtout était exploité, avec les appels du roi-psalmiste à la miséricorde divine, Ps., L, 3, 10. De ces exemples, le texte concluait :

... haud dubie cogitandum non est quin multis magnique ponderis rationibus hæc nobis satisfaciendi indicta necessitas nitatur. Nam id in

primis divinæ justitiæ ratio postulabat, ut aliter ab eo in gratiam reciperentur, qui fide et Christi agnitione destituti, ut sunt nondum baptismum initiati, imprudentes et per ignorantiam deliquissent; alia vero ratione admittendos, qui semel a peccati et dæmonis servitute liberati et Spiritu Sancto cælitus donati, tanto tamen Dei dono despecto atque abjecto scientes ac prudentes templum Dei violaverunt et Spiritum Sanctum contristare non dubitavere. Qui enim novit voluntatem Domini, nec illam fecit, magis vapulare debet (cf. Luc., XII, 47-48).

On retrouve en ce passage l'idée fondamentale déjà exposée au chapitre II. Il était donc inutile de la conserver dans le texte définitif, où d'ailleurs elle se retrouve encore esquissée.

Le malade guéri à la piscine probatique était donné comme le type du pécheur complètement purifié par le baptême. Mais précisément le Christ lui avait recommandé de ne plus pécher, *ne deterius tibi aliquid contingat* (voir p. 295). C'est là, pour le concile, un point de départ pour justifier par des raisons théologiques la satisfaction.

Tout d'abord, la *justice* l'exige : *ne tamen vel filiorum delicta impunita remanerent, illos jam sibi reconciliatos mitiori quadam et paterna castigatione plectendos esse justissime decrevit.*

L'honneur de la divine miséricorde l'exige pareillement : si la divine clémence n'imposait pas de satisfactions, la faculté de pécher qui résulterait de cette rémission trop facile serait injurieuse à Dieu et aurait pour résultat de multiplier nos fautes.

C'est aussi le meilleur *moyen de détourner du péché : magnopere a peccato revocant et quasi freno quodam coercent.*

Les satisfactions sont aussi *le moyen de se corriger* des vices, d'*acquérir les vertus* opposées et d'*attirer* sur le pécheur *la bienveillance* divine.

Toutes ces pensées se retrouvent dans le texte définitif, plus simple et plus expressif.

Une autre pensée, plus mystique, était également développée dans le schéma : elle est d'ailleurs reprise dans le texte définitif du chapitre, avec quelques textes scripturaires que n'avait pas accueillis le projet. Il s'agit de l'union au Christ par la souffrance et l'expiation recherchées pour satisfaire à nos péchés : le texte primitif avait même sur ce point une affirmation que n'a pas retenue le texte définitif et qui cependant marquait une assimilation plus profonde au Christ :

Et ut perfectius hac in parte Christo, qui pro alienis peccatis satisfecit, assimilari possumus, non modo nos dignatus est ad satisfactionem pro nostris delictis faciendam, *sed etiam pro aliorum peccatis expiandis admittere.*

In quem sensum vas electionis describere non dubitavit : Adimpleo ea, quæ desunt passionum Christi in carne mea pro ejus corpore, quod est Ecclesia (Col., I, 24).

Il est vrai de dire que la satisfaction offerte pour autrui n'est plus la satisfaction sacramentelle, dont il est en principe question dans le chapitre.

Le schéma s'étendait très longuement sur l'objection protestante que notre satisfaction était inutile en raison de la satisfaction surabondante offerte par le Christ ou qu'elle tendait à se substituer indûment à la satisfaction du Christ. Le texte définitif répond brièvement à la double objection en déclarant que « cette satisfaction, par laquelle nous expions pour nos péchés, n'est pas telle qu'elle ne soit également par Jésus-Christ ». De Jésus vient toute suffisance et l'homme n'a rien ici dont il puisse se glorifier. Le schéma était plus long :

Falsissimum proinde est, quod hic urgent nonnulli meritum passionis redemptoris satisfactionibus nostris, aut obscurari, aut ex parte aliqua imminui, quod et sancta Synodus jam declaravit et nunc de integro contestatur : una scilicet Christi morte abunde æterno Patri pro totius mundi delictis esse satisfactum, unicum illum Dei agnum, et propitiatorem esse, per quem non culpa peccatorum modo, sed omnis etiam pœnæ reatus aboleretur, nullamque in satisfactionibus nostris ad Deum placandum vim sitam esse, quæ non sit ex ipsa Christi passione mutuata ; satisfactionem, quæ culpam et pœnam æternam expiat, soli mediatori Christo esse adscribendam.

Verum ille ita pro sua sapientia mortis suæ sacrificium obtulit, atque ita æterno Patri pro sua infinita æquitate placuit illud acceptare, ut crucis meritum his, qui post baptismum lapsi sunt, quantum ad pœnam temporalem attinet, sine illorum afflictionibus et satisfactionibus non applicaretur, nec mortis suæ fructum eis valere, nisi filio suo passo compaterentur, et satisfacienti veluti consatisfacerent, qui pro omnibus passus, omnibus etiam exemplum reliquit, ut ejus vestigia sequeremur.

De là, dans le pardon que l'Église accorde au pécheur après le baptême, Dieu lui-même a voulu que soient exigés de dignes fruits de pénitence. Et la satisfaction sacramentelle a pour origine l'institution même par le Christ du sacrement de pénitence sous forme de jugement : celui qui a méprisé d'une façon impie la grâce du baptême, ne pourra la recouvrer par la sentence du juge sans qu'y soit joint quelque punition. Même si parfois Dieu, dans sa clémence, reçoit une contrition véhémente du pécheur comme une satisfaction suffisante, le

prêtre n'a pas le droit d'exempter le pénitent de satisfaction, l'acceptation divine demeurant inconnue à l'un et à l'autre.

L'alinéa suivant sur l'usage que les prêtres doivent faire de leur pouvoir discrétionnaire pour imposer des pénitences salutaires se lit en termes à peu près identiques dans le schéma et dans le texte définitif. Mais le schéma s'étendait aussitôt plus longuement sur les objections et les difficultés opposées par les novateurs. La satisfaction ne rend pas le tribunal de la pénitence un forum de colère ou de peines : le pouvoir des clefs, en effet, s'exerce dans les deux sens, délier du péché et lier à une réparation. C'est d'ailleurs la volonté du Christ qu'une telle satisfaction soit imposée qui purifie l'âme et lui permette de se réconcilier pleinement par la communion sacramentelle. Et ce n'est pas fiction ou rêve que d'affirmer le changement, par le pouvoir des clefs, des peines éternelles en peines temporelles : cette expression n'a d'autre sens que d'indiquer que le pécheur, libéré par l'absolution du prêtre des supplices éternels de l'enfer, est obligé encore à offrir des expiations temporelles que le prêtre lui impose ou que Dieu exigera de lui. On objecte que les Écritures canoniques sont muettes sur cette satisfaction sacramentelle; mais cependant, même dans l'Écriture, la chose est claire et pour ainsi dire montrée du doigt : n'est-ce pas la satisfaction que ces fruits de pénitence demandés par Jean-Baptiste, que ces jugements que les fidèles doivent se rendre entre eux (I Cor., VI, 4), que ces aumônes qui rachètent les péchés (Dan., IV, 24)? Rien n'est plus traditionnel chez les anciens docteurs que le mot et la chose et c'est sans raison que certains se troublent en entendant parler de satisfaction, comme si cette idée pouvait présenter quelque sens périlleux pour la foi (Theiner, t. I, p. 589).

CHAPITRE IX

Des œuvres satisfactoires.

Docet præterea, tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam (quod maximum amoris argumentum est) temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud

Le concile enseigne en outre que si grande est la générosité de la munificence divine que non seulement par les peines par nous spontanément recherchées pour réparer le péché, ou imposées par le prêtre en proportion de la faute, mais encore (et ceci est la plus grande preuve d'amour) par les épreuves tempo-

Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus.

relles infligées par Dieu et supportées patiemment par nous, nous pouvons satisfaire par Jésus-Christ, près de Dieu le Père.

La déclaration, très brève dans le texte définitif, affirme contre Luther que nous pouvons satisfaire à la justice divine pour nos péchés, d'abord par les peines spontanément recherchées ou par les pénitences qu'impose le prêtre, et de plus par les épreuves de la vie patiemment supportées. Mais toutes ces satisfactions valent *per Christum Jesum*, comme il a été expliqué au chapitre précédent.

Dans le texte primitif, la pensée du concile revêtait une forme très prolixe.

On y discutait d'abord, en la réprouvant, l'assertion luthérienne de la suffisance d'une vie nouvelle comme pénitence parfaite : c'est enlever toute force et toute valeur à la satisfaction en réduisant tout notre effort à la foi en la satisfaction du Christ : il ne suffit pas de s'abstenir du mal et de se réformer en bien; il faut encore satisfaire à Dieu pour les fautes passées.

Le concile justifiait ensuite les trois catégories d'œuvres satisfactoires : prières, jeûnes, aumônes.

Oratione enim superbia vitæ deprimitur, jejunio concupiscentiæ carnis extinguitur, eleemosynis oculorum concupiscentia restringitur, atque hac ratione vetere homine mortificato, novus atque interior homo, Dei cultui liberius vacare potest, ut non solum per hanc satisfactionis disciplinam gratia Dei non minuatur, aut obscuretur, verum etiam amplius se proferat, atque ex talibus et tam generosis fructibus, quos in pænitente gignit, illustrior et gloriosior appareat.

Venait ensuite la déclaration concernant les épreuves envoyées par la Providence, et dont la valeur satisfactoire était appuyée sur Heb., XII, 5. On y marquait également que Dieu accepte la satisfaction résultant non seulement d'œuvres surérogatoires, mais encore du simple accomplissement des commandements. Et, parce qu'après l'accomplissement de la satisfaction sacramentelle, il ne semble pas que toute la peine temporelle soit remise, le concile exhortait les chrétiens à continuer leurs satisfactions, rappelant la recommandation de l'Ecclésiastique, v, 5.

Il terminait en stigmatisant de nouveau les erreurs, bien à tort prêtées aux catholiques, sur la manière de partager la satisfaction entre le Christ et nous, comme si le Christ réparait pour la faute, et

nous pour la peine; comme si le Christ nous avait enlevé le péché originel et si nous devions réparer pour les péchés actuels, etc. Le concile, en outre, condamnait l'appréciation portée par les protestants sur les peines infligées par la discipline de l'Église après le concile de Nicée, comme si ces peines n'avaient eu qu'une valeur canonique, sans rapport avec la rémission des péchés au for divin; et il terminait en invoquant sur ce point l'autorité de saint Augustin[1] : *Accedat peccator ad antistites Ecclesiæ, et accipiat satisfactionis modum, et id agat, quod non solum illi prosit ad recipiendum salutem, sed etiam ceteris ad exemplum*[2].

IV. — Les canons. Sacrement de pénitence.

Les canons sont au nombre de quinze. Le projet primitif fut distribué le 19 novembre 1551 et l'examen en commença dès le lendemain.

I. Texte du projet[3]

Voici, afin de faciliter la confrontation du projet et du texte définitif, le texte même des 16 canons distribués aux Pères le 19 novembre. Le canon 6 devait être supprimé, ce qui ramena le nombre des canons à 15.

1. Si quis dixerit, in Ecclesia sancta Dei pænitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino institutum, A. S.

2. S. q., baptismi et pænitentiæ sacramenta confundens, ipsum baptismum pænitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi duo distincta sacramenta non sint; atque ideo pænitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, A. S.

3. S. q. d. verba illa Domini salvatoris : *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt*, non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pænitentiæ, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem ad auctoritatem prædicandi evangelium, A. S.

1. Saint Augustin est ici cité largement et par juxtaposition de phrases extraites d'un contexte plus long. Voir *Serm.*, CCCLI, IV, 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1545 (Rouët de Journel, n. 1530).

2. Nous donnerons les chapitres relatifs à l'extrême-onction après les canons du sacrement de pénitence.

3. Voir Theiner, t. I, p. 591-592.

4. S. q. negaverit, ad integram peccatorum remissionem requiri tres actus in pænitente, videlicet : contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pænitentiæ partes dicuntur, et sunt pro materia sacramenti pænitentiæ; dixerit autem duas tantum esse pænitentiæ partes, terrores incussos conscientiæ agnito peccato et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, A. S.

5. S. q. d. contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum, non esse verum dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum ita esse dolorem coactum, ut non sit liber et voluntarius, A. S.

6. S. q. negaverit per contritionem, qua pænitens, cooperante divina per Christum Jesum gratia, dolet de peccatis propter Deum, cum proposito confitendi et satisfaciendi, non remitti peccata, A. S.

7. S. q. negaverit confessionem vocalem sacramentalem vel jure divino institutam vel ad salutem necessariam esse; aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, A. S.

8. S. q. d. ad remissionem peccatorum in sacramento pænitentiæ necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias, quæ peccata mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pænitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, A. S.

9. S. q. d. confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus christifideles, juxta magni concilii lateranensis constitutionem, semel in anno, præsertim vero tempore quadragesimæ, A. S.

10. S. q. d. absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronunciandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo credat se esse absolutum, etiam si contritus non sit, aut sacerdos non serio sed joco absolvat; immo etiam sine confessione pænitentis sacerdotem ipsum absolvere posse, A. S.

11. S. q. d. sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere; aut non solos sacerdotes esse ministros absolutio-

nis, sed omnibus et singulis christifidelibus esse dictum : Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo; et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo; quorum verborum virtute quilibet absolvere possit, peccata quidem publica per correptionem dumtaxat, si correptus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem, A. S.

12. S. q. d. episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam; atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos contra prohibitionem episcopi vere absolvat coram Deo, A. S.

13. S. q. d. totam pœnam et culpam simul remitti semper a Deo; satisfactionemque pænitentium non esse alienam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse, A. S.

14. S. q. d. pro peccatis quoad pœnam temporalem minime Deo satisfieri pœnis ab eo inflictis, vel a sacerdote injunctis; sed neque voluntarie susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis et aliis pietatis operibus, quæ supererogationes dicuntur; atque ideo optime pænitentiam esse tantum novam vitam, A. S.

15. S. q. d. satisfactiones, quibus pænitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum, atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, A. S.

16. S. q. d. claves esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum; atque ideo sacerdotes dum imponunt pœnas pænitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod virtute clavium, sublata pœna æterna, pœna temporalis exsolvenda remaneat, A. S.

Suivait, dans le projet, le texte de quatre canons relatifs à l'extrême-onction. Nous les reproduirons plus loin, après les chapitres de l'extrême-onction et avant d'étudier les canons définitifs.

II. Texte définitif [1]

Can. 1. — S. q. d. in catholica Ecclesia pænitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum, A. S.

Si quelqu'un dit que, dans l'Église catholique, la pénitence n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour réconcilier avec Dieu les fidèles, chaque fois qu'ils tombent, après le baptême, dans le péché, qu'il soit anathème.

1. Cavall., 1201; Denz.-Bannw., n. 911 sq.

La seule différence avec le texte primitif est dans *Ecclesia sancta Dei* (texte primitif) au lieu de *catholica Ecclesia* (texte définitif). C'est conformément au vœu de quelques théologiens qu'on spécifie ici, pour distinguer vertu et sacrement, qu'il s'agit de la pénitence *dans l'Église catholique*, sacrement en toute vérité et propriété du terme, institué par le Christ pour permettre aux fidèles, tombés dans le péché après le baptême, de se réconcilier avec Dieu, *chaque fois* (ce *quoties* est à noter) que besoin en sera.

On trouve ici un écho du c. I.

Can. 2. — S. q. sacramenta confundens, ipsum baptismum pænitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta distincta non sint, atque ideo pænitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, A. S.

Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le sacrement de pénitence est le sacrement même du baptême, comme si ces deux sacrements étaient indistincts, et qu'en conséquence la pénitence ne saurait être appelée la planche de salut après le baptême, qu'il soit anathème.

Le texte primitif portait : Si quis *baptismi et pænitentiæ* sacramenta confundens. La suppression des deux termes *baptismi et pænitentiæ*, demandée par l'évêque de Misnie (Meissen) (Theiner, t. I, p. 594 *a*), rend la phrase plus alerte, sans rien lui enlever de sa clarté. Ce canon est une réprobation directe de la thèse protestante réduisant la pénitence sacramentelle à l'unique pénitence baptismale. Il est donc de foi, non seulement que la pénitence est un sacrement, mais que ce sacrement est distinct du sacrement de baptême.

Les différences énumérées au chapitre XI ne sont pas sanctionnées ici comme articles de foi; elles gardent cependant leur valeur de doctrine catholique, authentiquement promulguée.

En conséquence de cette différence entre les deux sacrements, le concile condamne l'assertion qui refuse à la pénitence le titre de planche de salut; mais il ne décide rien de la signification à donner à cette formule. Les divergences théologiques que nous avons signalées (p. 295, note) à ce sujet peuvent subsister.

Can. 3. — S. q. d. verba illa Domini Salvatoris : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 22 sq.) non esse intelligenda de potes-

Si quelqu'un dit que ces paroles de Notre-Seigneur : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez » ne doivent pas être entendues du pouvoir de

tate remittendi et retinendi peccata in sacramento pænitentiæ, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem prædicandi Evangelium, A. S.

remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours, dès le commencement, compris; et si, pour contredire l'institution de ce sacrement, il en fausse la signification, comme s'il s'agissait de l'autorité pour prêcher l'Évangile, qu'il soit anathème.

L'incise : *contra institutionem hujus sacramenti* faisait défaut dans le texte du projet. Les Pères l'ont ajoutée dans la rédaction définitive pour mieux marquer l'opposition entre l'interprétation protestante et la doctrine de l'institution du sacrement de pénitence par le Christ.

Dans ce canon, on retient l'essentiel de la doctrine promulguée au chapitre I, pour l'imposer sous peine d'anathème : savoir, la signification exacte des paroles du Christ, Joa., XX, 22-23, instituant le sacrement de pénitence, et la réprobation du sens attribué à ces paroles par les protestants. Dans sa première partie, ce canon n'est pas exclusif des autres textes évangéliques sur lesquels les théologiens fondent aussi l'institution du sacrement, mais il ne les sanctionne pas, malgré la demande qu'en avait formulée l'évêque de Salamine. (Theiner, t. I, p. 595 *b*.) L'argument de tradition n'est indiqué que d'un mot : comme l'Église, dès le commencement, l'a toujours compris.

Can. 4. — S. q. negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pænitente quasi materiam sacramenti pænitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pænitentiæ partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse pænitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, A. S.

Si quelqu'un nie que, pour l'entière et parfaite rémission des péchés, soient requis trois actes dans le pénitent, comme quasi-matière du sacrement de pénitence, à savoir : la contrition, la confession et la satisfaction qui sont appelés les trois parties de la pénitence; ou s'il dit qu'il n'y a que deux parties de la pénitence, à savoir les terreurs dont l'âme est frappée à la connaissance du péché, et la foi conçue de l'Évangile ou de l'absolution, par laquelle chacun croit ses propres péchés remis par le Christ, qu'il soit anathème.

Trois différences de rédaction à signaler entre le projet et le texte définitif :

Le premier texte portait simplement : *ad integram peccatorum remissionem*. Le mot *perfectam* a été ajouté pour mieux marquer l'ultime effet dû à l'efficacité de la satisfaction. D'ailleurs le texte ainsi complété correspondait mieux à la formule adoptée dans le chapitre : *ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem* (voir p. 321). De plus, on disait des trois actes du pénitent, contrition, confession et satisfaction, qu'ils étaient *pro materia sacramenti*. Douze évêques demandèrent qu'on en revînt à la formule de Florence : *quasi materia sacramenti*. Enfin, pour éviter toute équivoque, on remplaça la formule : *dixerit autem duas tantum esse pœnitentiæ partes*, par : *aut dixerit*, etc. Les autres modifications demandées ne furent pas accueillies.

Dans ce canon, le concile apporte tous ses soins à ne définir comme vérité de foi que ce qui est doctrine reconnue comme telle par tous les théologiens. Il s'agit tout d'abord de la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence : d'où il suit que les Pères entendent ici ne rien définir concernant la rémission extrasacramentelle. Il s'agit de la rémission pleine et parfaite, *integra et perfecta*, s'étendant par conséquent jusqu'à la peine due au péché; d'où l'inclusion, dans la définition, de la satisfaction. On s'en tient ensuite, comme il avait été convenu à la conclusion des débats, à la formule souple et cependant suffisamment précise de Florence, les trois actes du pénitent formant la *quasi-matière* du sacrement : l'expression : « qui sont appelées les trois parties de la pénitence », ne préjuge en rien de la solution à donner aux controverses théologiques sur l'essence du sacrement.

« En affirmant la nécessité de ces trois actes pour l'intégrité du sacrement, on sera pleinement en règle avec l'orthodoxie et l'on pourra continuer soit avec les thomistes à interpréter *quasi materia* comme signifiant matière vraie, mais non point pareille à la matière sensible de certains autres sacrements, soit avec les scotistes à y voir la négation même de toute matière au sens strict du mot, et seulement la nécessité d'actes qui, sans constituer cette matière, interviennent à titre de conditions ou de dispositions sans lesquelles le sacrement ne peut sortir son effet. En réalité, ... le concile s'est abstenu de choisir entre les deux explications et l'on ne peut invoquer son autorité positive en faveur de l'une ou de l'autre, comme on le fait trop souvent. Fidèle à lui-même, ici encore, il s'est contenté d'établir une barrière contre l'erreur. » (Cavallera, *Bull. ... de Toulouse*, 1932, p. 95.)

La deuxième partie du canon, en réprouvant la doctrine luthérienne sur les deux prétendues parties de la pénitence : terreurs de l'âme, foi conçue de l'Évangile ou de l'absolution, ne fait que résumer ce qui a été dit au chapitre III. Mais ici la condamnation est plus solennelle.

On remarquera aussi qu'en dehors de l'incise : *ad integram et perfectam peccatorum remissionem*, la seconde partie du chapitre doctrinal (voir p. 321) ne reçoit pas de sanction définitive dans ce canon. La réconciliation avec Dieu est suffisamment impliquée dans la rémission pleine et parfaite des péchés. En réduisant le canon aux formules qu'on a lues, le concile évitait, ici encore, de condamner directement les anciennes théories relatives à la valeur simplement déclarative de l'absolution [1].

Can. 5. — S. q. d. eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis *recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ* (Is., XXXVIII, 15), ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, A. S.

Si quelqu'un dit que cette contrition qui est préparée par la discussion, l'examen et la détestation des péchés, quand quelqu'un repasse les années de sa vie dans l'amertume de son cœur, et considère la gravité, la multitude et la laideur de ses fautes, le bonheur éternel perdu et la damnation éternelle encourue, et se propose de mener une vie meilleure; qu'une telle contrition n'est pas une douleur vraie et utile et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur; enfin, que c'est une douleur forcée et non pas libre et volontaire, qu'il soit anathème.

Le texte définitif est presque identique au texte projeté. La principale modification consiste dans l'addition de l'incise : *cum proposito melioris vitæ*, dont les procès-verbaux ne laissent aucune trace de demande. De multiples modifications, par contre, avaient retenu l'attention des évêques : aucune des demandes formulées à leur sujet ne fut retenue. Il est donc inutile d'en parler. Signalons simplement que l'épithète *utilem* fut ajoutée à *verum dolorem*. La finale : *ita esse dolorem coactum ut non sit*, etc., fut modifiée, d'après la réclamation de l'évêque de Majorque (Theiner, t. I, p. 600 *a*) en : *illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium.*

Au point de vue dogmatique, ce canon condamne directement et dans les termes employés par Luther lui-même, les assertions de l'hérésiarque sur la contrition de crainte ou attrition. Pour mieux mar-

1. Sur ces théories d'anciens scolastiques, voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Pénitence*, t. XII, col. 939-943.

quer qu'il entend réhabiliter cette sorte de regret des fautes, le concile emploie le terme *contrition*, malgré la réclamation de l'évêque de Feltre (*id.*, p. 600 *a*). Mais il distingue cette contrition imparfaite de l'autre, en ajoutant une détermination : *eam contritionem* (*eam* manquait dans la première rédaction), QUÆ PARATUR, etc. *Paratur* semble devoir être traduit par « est préparée » et non « est produite », cette traduction répondant mieux à l'expression et vraisemblablement à la pensée des Pères qui n'ont pas voulu dire que la contrition imparfaite était uniquement constituée par une détestation des péchés reposant sur les motifs énumérés par Luther. Il suffisait de condamner la doctrine de Luther et de rappeler que des motifs pouvaient *mener* à une contrition utile et vraie et ne plaçaient pas le pécheur dans un état d'hypocrisie et de péché plus avéré. Ainsi subsistaient, nonobstant la condamnation portée par le concile, les divergences d'opinions entre théologiens catholiques sur l'attrition de crainte et l'attrition d'amour.

C'est ici que, dans le schéma primitif, se place le canon 6, supprimé dans le texte définitif. Ce canon était ainsi libellé : *Si quelqu'un nie que les péchés soient remis par la contrition, par laquelle le pénitent, avec la coopération de la grâce divine par Jésus-Christ, se repent de ses péchés à cause de Dieu, avec le propos de se confesser et de satisfaire*, qu'il soit anathème. Nous avons dit plus haut comment certains évêques demandèrent la suppression de ce canon, les motifs mis par eux en avant, l'acquiescement du concile à leur désir [1].

Can. 6. — S. q. negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, A. S.

Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut, de droit divin; ou s'il dit que la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, comme l'Église l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, est étranger à l'institution et au précepte du Christ et n'est qu'une invention humaine, qu'il soit anathème.

Peu de canons ont subi autant d'assauts que ce canon 6 (primitivement 7), et peu ont accusé moins de variations entre la première rédaction et la rédaction définitive. La modification importante fut, dans la première partie, la suppression de l'épithète *vocalem*. Cette sup-

1. Voir ci-dessus, p. 301.

pression fut demandée par plusieurs prélats, notamment par l'évêque de Calahorra qui la motive par cette remarque : *quia excluderentur alii modi confitendi, ut per signum in muto et per litteras* (Theiner, t. I, p. 595 *a*). L'apposition *jure divino* fut reportée après *ad salutem necessariam*. La première formule, en effet, était ambiguë et laissait planer un doute sur la nécessité de droit divin de la confession; la formule définitive, sans conteste, est plus claire. Mais ce n'est pas sans difficulté qu'on y est parvenu. Plusieurs évêques ne voulaient entendre parler que d'un *précepte* et non d'une *nécessité* de droit divin. Sans aller jusque là, d'autres insistaient pour l'insertion, dans le texte, du précepte de la confession porté par le Christ. Par contre, d'autres exigeaient l'assertion que la confession secrète est de droit divin : l'un d'eux parle même de confession auriculaire de droit divin (Constance, p. 594 *b*). Un autre voulait qu'on fît mention de la confession sacramentelle *publique* (Castellamare, p. 594 *a*). Nous avons en tout cela les échos des discussions qui s'étaient déjà produites lors de l'examen des articles protestants. Il faut croire que les présidents tinrent bon et, sauf la suppression du mot *vocalem* et l'heureuse interversion signalée plus haut, le texte primitif fut conservé. Ce texte avait l'avantage de réserver bien des problèmes historiques, encore mal étudiés, et de ne faire porter la définition du concile que sur la confession en général et non sur ses modes. En marge de ces discussions, il faut signaler un *votum* assez tendancieux de Seripandi : pour le général des augustins, le mot « sacramentelle » était de trop; il se serait contenté d'une autre formule : la confession « que l'Église appelle sacramentelle » (Theiner, p. 596 *a*).

La deuxième partie du canon, relative au mode de la confession secrète faite au prêtre seul, suscita également plus d'une réclamation. *Esse alienum ab institutione et mandato Christi* paraît insuffisante à plusieurs évêques : il faut affirmer, disent-ils, que la confession secrète est *ex institutione et mandato Christi* (Calahorra, Huesca, voir Theiner, p. 593 *b*, 594 *b*). Les évêques de Syracuse et d'Oviedo demandent que l'expression « dès l'origine », *ab initio*, soit supprimée (p. 594 *a*). Ces réclamations n'aboutirent pas : le texte fut conservé intégralement. Il représentait une formule assez souple pour, d'une part, ne pas abandonner la doctrine de l'origine divine de la confession, et d'autre part, permettre aux historiens d'affirmer les évolutions de cette pratique conformément aux faits.

Can. 7. — S. q. d. in sacramento pænitentiæ ad remissionem pecca-

Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de pénitence, pour obte-

torum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias, quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pænitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, A. S.

nir la rémission des péchés, il n'est pas nécessaire de droit divin de confesser, tous et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir après s'être examiné avec la diligence requise, même les péchés secrets et qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais qu'une telle confession est utile seulement pour l'instruction et la consolation du pénitent et qu'elle ne fut en usage autrefois qu'en vue de la pénitence canonique à imposer; ou si quelqu'un dit que s'appliquer à confesser tous ses péchés, c'est vouloir ne rien laisser au pardon de la divine miséricorde; ou enfin qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels, qu'il soit anathème.

Le texte définitif diffère à peine du premier texte. Une simple inversion au début : *ad remissionem peccatorum*, au lieu d'être avant *in sacramento pænitentiæ*, se trouve reportée après. Une modification : *peccati speciem mutant* substitué à *peccata mutant*. Sur ce dernier point, un certain nombre d'évêques auraient voulu qu'on insérât dans le canon l'obligation de confesser les circonstances aggravantes. On a vu plus haut (p. 339) que le concile n'entra pas dans cette vue. A la séance du 24, l'archevêque de Mayence proposait encore : *mutant et aggravant speciem* (599 *b*); ce qui indique que la modification était déjà faite. L'évêque de Castellamare voulait une formule plus précise : *quæ ad aliam speciem peccati ducunt* (p. 600 *a*). On garda la formule *quæ peccati speciem mutant.*

Le concile voulait, dans ce canon, simplement définir contre les protestants la doctrine catholique touchant la nécessité de droit divin de confesser les péchés mortels, tous et chacun en particulier, même les péchés secrets et purement internes, comme les péchés de désir, et les circonstances qui changent l'espèce du péché. Mais on spécifie que seuls doivent être accusés les péchés dont, après examen attentif, on a retrouvé le souvenir. Cette restriction prépare la doctrine du canon suivant sur la possibilité de la confession.

Fidèles à la méthode déjà usitée dans les canons précédents, les Pères terminent en condamnant les idées de Luther : anathème à qui soutient que la confession est seulement utile pour l'instruction et l'édification du pénitent; qu'elle n'a jamais été en usage autrefois qu'en vue des pénitences canoniques à imposer aux pécheurs; que vouloir confesser tous ses péchés, c'est soustraire à la miséricorde divine une partie de son objet; qu'il n'est pas permis (parce que présomptueux) de confesser les péchés véniels. On se reportera ici à l'article 5, p. 290.

Can. 8. — S. q. d. confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles juxta magni concilii Lateranensis constitutionem semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ, A. S.

Si quelqu'un dit que la confession de tous les péchés, telle que la pratique l'Église, est impossible; qu'elle est une tradition humaine que les personnes pieuses doivent détruire; ou qu'à cette confession ne sont pas tenus, tous et chacun, les fidèles de l'un et l'autre sexe, une fois par an, selon la constitution du grand concile du Latran, et qu'en conséquence il faut dissuader les fidèles de se confesser au temps du carême, qu'il soit anathème.

La finale plus brève du premier texte : *præsertim vero tempore quadragesimæ* a fait place dans le texte définitif à une formule plus longue : *et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ*. Ce canon correspond à la fin du chapitre v et reprend quatre propositions erronées de Luther pour les anathématiser. C'est à la suite de nombreuses observations sur la question de la confession en temps de carême que la modification fut introduite dans le texte. Elle permet de conserver l'indication du temps du carême pour la confession, sans toutefois la rapporter directement à la prescription du concile du Latran. Ainsi furent conciliées les remarques divergentes des Pères (voir p. 290; 304-305).

Can. 9. — S. q. d. absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo tantum se credat absolutum, aut sacerdos non serio

Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère consistant à prononcer et déclarer que les péchés sont remis au pénitent, pourvu simplement que celui-ci se croie absous, même si le

sed joco absolvat; aut dixerit non requiri confessionem pænitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit, A. S.

prêtre l'absout par plaisanterie et sans intention sérieuse; ou si quelqu'un dit que la confession du pénitent n'est pas requise pour que le prêtre puisse l'absoudre, qu'il soit anathème.

Pour comprendre le texte un peu gauche de ce canon, il faut en rappeler la rédaction primitive. Les deux textes sont identiques jusqu'à *modo.* On poursuivait ainsi : *modo credat se esse absolutum* ETIAMSI CONTRITUS NON SIT, *aut sacerdos non serio*, etc. L'incise, *etiamsi contritus non sit*, n'a pas été conservée, mais bien ce qui suit et qui, dans la formule, est commandé par la conjonction *etiamsi.* De là notre traduction. Ce sens correspond d'ailleurs exactement aux erreurs luthériennes dont le concile s'était occupé dans le chapitre VI, deuxième partie, et qu'il réprouve ici.

Can. 10. — S. q. d. sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere; aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christifidelibus esse dictum : *Quæcumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cælo* (Matth., XVIII, 18) et *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 23), quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica quidem per correptionem dumtaxat, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem, A. S.

Si quelqu'un dit que les prêtres en état de péché mortel n'ont pas le pouvoir de lier ou de délier; ou que d'autres que les prêtres sont ministres de l'absolution, les paroles du Christ ayant été adressées à tous les fidèles et à chacun d'entre eux : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel »; et : « A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis, à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus »; de sorte qu'en vertu de ces paroles n'importe qui peut absoudre des péchés, des péchés publics simplement par une réprimande, si le pécheur s'y soumet; des péchés secrets par une confession spontanée, qu'il soit anathème.

Entre le texte proposé à la séance du 19 novembre et ce texte définitif, aucune différence, sauf l'adjonction de Joa., XX, 23, à la suite de Matth., XVIII, 18, et un léger déplacement de termes qui équilibre mieux la phrase : *absolvere possit peccata : publica quidem*, etc., au lieu de : *absolvere possit, peccata quidem publica.*

L'évêque d'Oviedo estimait que le texte de Matth., XVIII, pouvait être interprété en un sens favorable à Luther (Theiner, p. 595 *b*). Le général des augustins suggéra que saint Augustin (*De baptismo contra donatistas*, l. VI, n. 23, *P. L.*, t. XLIII, col. 207; et hom. [?] XXIII [?]) refusait aux prêtres indignes le pouvoir d'absoudre (Theiner, p. 596 *a*). Mais ces remarques restèrent sans effet.

Can. 11. — S. q. d. episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat, A. S.

Si quelqu'un dit que les évêques n'ont pas le droit de se réserver des cas, sinon pour la discipline extérieure, et qu'en conséquence la réserve des cas n'empêche point le prêtre (sans pouvoir) d'absoudre validement des cas réservés, qu'il soit anathème.

Le texte primitif portait : *quominus sacerdos contra prohibitionem episcopi vere absolvat coram Deo.* Le sens est substantiellement le même. La formule *coram Deo* a été supprimée sur la demande de l'évêque de Castellamare, le 24 novembre : « Il y a sur ce point, dit le prélat, différentes opinions, et Dieu seul sait ce qui est vrai » (Theiner, p. 600 *a*). Le même évêque avait déjà demandé une double restriction concernant l'article de la mort et la réserve injustement faite par l'évêque (Theiner, p. 594 *a*). L'évêque de Calahorra avait insisté également sur ce dernier point (Theiner, p. 595 *a*). La formule du chapitre VII tint compte, dans une juste mesure, de cette observation (voir p. 347-350).

Can. 12. — S. q. d. totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque pænitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse, A. S.

Si quelqu'un dit que Dieu remet toujours toute la peine en même temps que la faute, et que la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi par laquelle ils connaissent la satisfaction offerte pour eux par le Christ, qu'il soit anathème.

Un minime changement a transformé : *totam pœnam et culpam simul remitti semper a Deo* en : *totam pœnam simul cum culpa.* Ce canon, qui correspond à la première partie du chapitre VIII et à l'article 10, affirme deux vérités : le *fondement* et la *nécessité* de la satisfaction.

Le fondement : Dieu ne remet pas nécessairement toute la peine due au péché lorsqu'il pardonne la faute; il peut donc rester, il reste fréquemment une expiation à offrir à Dieu.

La nécessité : cette expiation n'est pas seulement la satisfaction offerte par le Christ, et la foi que le pécheur peut avoir en cette satisfaction n'est pas suffisante : une satisfaction personnelle est nécessaire.

Can. 13. — S. q. d. pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri pœnis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam pænitentiam esse tantum novam vitam, A. S.

Si quelqu'un dit qu'on ne peut aucunement satisfaire à Dieu, grâce aux mérites de Jésus-Christ, pour la peine due aux péchés, soit par des peines infligées par Dieu et patiemment supportées, soit par les pénitences imposées par le prêtre, soit même par des pénitences spontanément recherchées, jeûnes, prières, aumônes ou autres œuvres de piété : et qu'en conséquence la meilleure pénitence est simplement une vie nouvelle, qu'il soit anathème.

Par rapport au texte primitif, on note en ce canon deux additions et une suppression. Après *minime Deo*, le texte définitif introduit l'incise *per Christi merita :* affirmant par là que nos satisfactions n'ont de valeur que par les mérites de Jésus-Christ. Après les mots *ab eo inflictis*, l'archevêque de Cologne fit insérer la formule : *patienter toleratis* (Theiner, p. 593 *a*). Enfin, après *pietatis opera*, le texte primitif comportait une incise rappelant les expressions de Luther : *quæ supererogationes dicuntur :* l'évêque de Constance en demanda la suppression (id., p. 594 *a*).

On reconnaît en ce canon l'erreur relevée dans l'article 11 et déjà stigmatisée dans le dernier chapitre doctrinal. Il est donc défini que, grâce aux mérites de Jésus-Christ, nous pouvons satisfaire à la justice divine pour les péchés pardonnés : soit par des peines que Dieu nous envoie, soit par la satisfaction sacramentelle, soit par des expiations volontairement entreprises. La conception d'une satisfaction réduite à une vie nouvelle n'est pas suffisante : aussi est-elle condamnée.

Can. 14. — S. q. d. satisfactiones, quibus pænitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, A. S.

Si quelqu'un dit que les satisfactions par lesquelles les pénitents, par Jésus-Christ, rachètent leurs péchés, ne sont pas des hommages envers Dieu, mais des traditions humaines, qui obscurcissent la doctrine de la grâce, le vrai culte de Dieu et le bienfait lui-même de la mort du Christ, qu'il soit anathème.

Aucune modification d'un texte à l'autre. On remarquera l'insistance des Pères à affirmer que nos satisfactions ne valent que par Jésus-Christ. En condamnant la doctrine de Luther, le concile a ici en vue de marquer la valeur surnaturelle de toute satisfaction et de montrer que, loin de diminuer la valeur satisfactoire de la passion du Christ, nos propres satisfactions la mettent en meilleur relief.

Can. 15. — S. q. d. claves Ecclesiæ esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod, virtute clavium ablata pœna æterna, pœna temporalis plerumque exsolvenda remaneat, A. S.

Si quelqu'un dit que les clefs de l'Église ont été données seulement pour délier et non pour lier, et qu'ainsi les prêtres, en imposant des pénitences à ceux qui se confessent, agissent contre le but du pouvoir des clefs et contre l'institution du Christ; et que c'est une fiction d'affirmer que, la peine éternelle enlevée par le pouvoir des clefs, il reste encore la plupart du temps, une peine temporelle à expier, qu'il soit anathème.

Quelques légères modifications ont été introduites en ce canon au texte primitif. *Ecclesiæ* fut ajouté en apposition à *claves* sur la demande de l'évêque de Misnie (Theiner, p. 594 *a*). *Atque ideo sacerdotes* est devenu *et propterea sacerdotes*. Enfin, *plerumque* fut opportunément ajouté, sur la demande de l'archevêque de Vienne (id., 593 *b*). Plusieurs prélats attaquèrent l'expression : *virtute clavium ablata pœna æterna*, et nous trouvons dans ces attaques comme un écho des doctrines du Moyen Age sur l'objet du pouvoir des clefs. L'évêque de Castellamare faisait observer que beaucoup n'admettent pas que le prêtre remette la coulpe (id., p. 594 *b*). Celui de Constance déclarait que la peine éternelle est remise, non par la vertu des clefs, mais par la vertu du sacrement (id., p. 594 *b*). Même remarque chez Seripandi (id., p. 596 *a*). Mais ces observations avaient déjà reçu leur réponse dans les explications fournies au cours des débats (voir p. 307 sq.; 353 sq.).

Ce dernier canon reprend, pour les anathématiser, les erreurs luthériennes déjà signalées, mais en les rapportant plus directement à la satisfaction sacramentelle. On affirme ici : que le pouvoir des clefs doit aussi lier le pénitent en l'obligeant à une satisfaction; que, ce faisant, le confesseur agit conformément au but du sacrement et à l'institution du Christ; que ce n'est pas fiction d'affirmer dans la plupart des cas, *plerumque*, même après la rémission de la peine éternelle, la persistance d'une expiation temporelle à fournir à la justice divine.

V. — Les chapitres doctrinaux. Extrême-onction.

Les chapitres et les canons relatifs à l'extrême-onction furent soumis au jugement des Pères en même temps que ceux de la pénitence. Si nous les avons ici séparés, c'est par souci de la clarté de notre exposition.

Préambule

Le projet distribué le 16 novembre 1551 comportait déjà un préambule aux chapitres relatifs à l'extrême-onction. L'idée générale de ce préambule est d'une part l'effort fait par le démon, au moment où l'âme va quitter ce monde, pour la troubler et la ravir à la divine miséricorde; d'autre part, la clémence du Rédempteur qui, par l'extrême-onction, a préparé pour cet instant suprême, un réconfort puissant pour le chrétien. C'est à peine si l'on retrouve quelques mots du projet dans le texte définitif :

Etsi adversarius noster diabolus, tamquam leo rugiens, occasiones per omnem vitam quærat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit, nullum tamen tempus est, cum vehementius ille omnes suæ versutiæ nervos intendit ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinæ misericordiæ deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitæ prospicit. Nullo enim tempore æque imbecillo, ac fracto corpore, et animo esse homines solent, ac cum in extremo agone cum morte luctantur. Sed clementissimus redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis præparavit, quibus christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviori spiritus incommodo possint, ita extremæ unctionis sacramento finem vitæ, tanquam firmissimo quodam præsidio munivit.

Le texte définitif contient une entrée en matière inexistante dans le premier projet : elle se substitue à la brève allusion faite à l'extrême-onction dans le préambule du sacrement de pénitence. Si les modifications apportées au texte sont assez considérables, on va constater qu'elles sont purement verbales. La dernière partie du projet, relative à l'institution par le Christ d'un sacrement pour réconforter les mourants vient en premier lieu dans le texte définitif. La considération sur l'état de faiblesse particulière à cet instant suprême chez les hommes est supprimée. Et enfin, la première partie du projet, relatant les efforts du démon pour nous perdre aux heures de l'agonie vient en

dernier lieu dans le texte adopté. Voici ce texte (Cavall., n. 1275; Denz.-Bannw., n. 907-909).

Visum est autem sanctæ Synodo, præcedenti doctrinæ de pænitentia adjungere ea, quæ sequuntur de sacramento extremæ unctionis, quod non modo pænitentiæ, sed et totius christianæ vitæ, quæ perpetua pænitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus.

Le saint concile a jugé à propos d'ajouter à la précédente doctrine de la pénitence ce qui suit concernant le sacrement d'extrême-onction, que les saints Pères ont estimé comme faisant la consommation, non seulement de la pénitence, mais de toute la vie chrétienne, qui doit être une perpétuelle pénitence.

Primum itaque circa illius institutionem declarat et docet quod clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis præparavit, quibus christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviore spiritus incommodo possint : ita extremæ unctionis sacramento finem vitæ tanquam firmissimo quodam præsidio munivit. Nam etsi *adversarius noster* occasiones per omnem vitam *quærat* et captet ut *devorare* (I Pet., v, 8) animas nostras quoquo modo possit; nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suæ versutiæ nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinæ misericordiæ deturbandos, quam cum impendere nobis exitium vitæ perspicit.

Premièrement donc, à l'égard de son institution, il déclare et enseigne que, comme notre Rédempteur infiniment bon — qui a voulu pourvoir en tous temps ses serviteurs de remèdes salutaires contre tous traits de tous ennemis — a préparé dans les autres sacrements de puissants secours aux chrétiens, pour qu'ils puissent se garantir durant leur vie contre les plus grands maux spirituels; ainsi a-t-il voulu les munir à la fin de leur vie, du sacrement d'extrême-onction, comme d'une très ferme protection. Car, quoique pendant toute notre vie, notre adversaire cherche et épie les occasions par où il pourra, de quelque façon que ce soit, dévorer nos âmes; il n'y a cependant aucun temps, auquel il s'efforce davantage de mettre en œuvre les ressources de ses ruses pour nous perdre entièrement et nous détourner, si la chose est possible, de la confiance en la divine miséricorde, que le moment où il nous voit prêts à quitter la vie.

Chapitre I

De l'institution du sacrement d'extrême-onction.

Instituta est autem sacra hæc unctio infirmorum tanquam vere et

Or cette onction sacrée des malades a été instituée par Notre-Sei-

proprie sacramentum Novi Testamenti a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum (Marc., v, 13), per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum : *Infirmatur*, inquit, *quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et, si in peccatis sit, dimittentur ei* (Jac., v, 14-15). Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum et effectum hujus salutaris sacramenti. Intellexit enim Ecclesia materiam esse oleum ab episcopo benedictum, nam unctio aptissime Spiritus Sancti gratiam, qua invisibiliter anima ægrotantis inungitur, repræsentat; formam deinde esse illa verba : *Per istam unctionem*, etc.

gneur Jésus-Christ, comme un sacrement vrai et propre du Nouveau Testament, insinué dans Marc, mais recommandé aux fidèles et promulgué par l'apôtre Jacques, frère du Seigneur : « Quelqu'un, dit-il, est-il malade parmi vous? Qu'il fasse venir les prêtres de l'Église, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera, et s'il est en état de péché, ces péchés lui seront remis. » Par ces paroles que l'Église a reçues, comme de mains en mains, de la tradition des apôtres, elle a appris et nous enseigne la matière, la forme, le ministre propre et l'effet de ce salutaire sacrement. L'Église, en effet, a reconnu que la matière est l'huile bénite par l'évêque, car l'onction représente fort justement la grâce du Saint-Esprit, dont l'âme du malade est invisiblement ointe; et que la forme, ce sont les paroles suivantes : « Que par cette onction, etc.»

Le projet était peu différent de ce texte; néanmoins certaines modifications assez importantes y furent introduites. Le début marquait un enseignement du concile, remplacé par l'affirmation pure et simple de l'institution divine du sacrement : *Docet igitur sancta synodus, extremam hanc unctionem vere et proprie Novi Testamenti esse sacramentum a Christo quidem Domino institutum.* Ce sacrement, ajoutait le texte, a été esquissé (delineatum) et insinué par les apôtres qui, selon saint Marc, oignaient d'huile les malades et les guérissaient. Le texte de saint Jacques était ensuite cité, recommandant et promulguant le sacrement, tout comme il est dit dans le texte définitif; mais on attribuait à Jacques lui-même la désignation de la matière et de la forme du sacrement. En ce qui concerne la forme, on précisait que l'apôtre la désigne *in oratione sacerdotis deprecatoria, quod huic sacramento peculiare est, ac proprium.* Le texte définitif déclare avec plus de nuances que l'Église, pour l'avoir appris elle-même d'une tratition apostolique, tire des paroles de Jacques son enseignement sur

la matière, la forme, le ministre et l'effet du sacrement. Après avoir rappelé la forme de l'onction faite sur l'organe de la vue, le projet ajoutait : *Ad eumdem modum sex aliæ unctiones fiunt ad alias corporis partes accommodatæ, in quibus diversæ orationes pro ipsarum partium varietate adhibentur.*

On notera que le sens de Jac., v, 14-15, est ici officiellement fixé.

Chapitre II

De l'effet de ce sacrement.

Res porro et effectus hujus sacramenti illis verbis explicatur : *Et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei* (Jac., v, 15). Res etenim hæc gratia est Spiritus Sancti, cujus unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et ægroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus dæmonis *calcaneo insidiantis* (Gen., iii, 15) facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, consequitur.

La réalité sacramentelle et l'effet de ce sacrement sont expliqués par ces paroles : « Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera et, s'il est en état de péché, ses péchés lui seront pardonnés. » Cet effet est donc la grâce du Saint-Esprit, dont l'onction efface les péchés, s'il y en a encore à expier, et les restes des péchés; elle soulage l'âme du malade et la fortifie, excitant en lui une grande confiance dans la miséricorde divine. Par elle, l'infirme allégé supporte plus aisément les souffrances et les peines de la maladie, résiste plus facilement aux tentations traîtresses du démon, et retrouve parfois, s'il est expédient pour le salut de son âme, la santé même du corps.

Le projet primitif s'étendait plus longuement sur les effets corporels de l'extrême-onction. Au lieu de : *et sanitatem corporis interdum*, etc., on lisait : *accidit ad hos effectus quandoque sanitas corporis, quæ olim in primitiva et latente Ecclesia ad confirmationem et commendationem rudis adhuc fidei, quasi quoddam internæ sanationis signum frequentius conferebatur.* De cette identification de l'effet corporel de l'extrême-onction avec la *gratia curationum* (I Cor., xii, 30) de l'Église primitive, on reportera l'allusion au chapitre suivant, pour dire d'ailleurs que cette identification ne saurait être acceptée simplement, et au canon 2 correspondant à ce chapitre ii, pour faire la même restriction.

Ce chapitre II insiste tout particulièrement sur le véritable effet de l'extrême-onction : contrairement aux affirmations protestantes, l'onction recommandée par Jacques n'avait pas pour unique but de guérir les malades en vertu d'un charisme spécial : elle ne devait donc pas cesser avec ce charisme. Ses effets étaient avant tout spirituels, et ce sont encore aujourd'hui les effets du sacrement d'extrême-onction.

Le concile en énumère trois :

1) La *grâce :* l'extrême-onction donne la grâce ; elle remet les péchés ou, plus exactement, dit le concile en suivant de très près le texte de Jacques, « elle efface les péchés, s'il y en a encore à expier, et les restes du péché ».

2) *Allégement du malade :* l'extrême-onction soulage et fortifie l'âme du malade en excitant en lui la confiance en la miséricorde divine. En ce qui concerne ce deuxième effet, le mot employé par le concile est celui même de Jacques, *alleviabit*, qu'il faut entendre en un sens purement spirituel.

3) *Santé du corps :* l'effet corporel n'est touché que d'un mot à la fin du chapitre et d'une manière beaucoup plus discrète que dans le projet. Ce n'est qu'un effet secondaire, accessoire et plutôt un résultat indirect de la confiance en Dieu ranimée dans l'âme du malade : en vertu de cette confiance, le malade obtient quelquefois, s'il est expédient pour le salut de son âme, la santé de son corps.

Chapitre III

Du ministre de ce sacrement et du temps où il doit être conféré.

Jamvero, quod attinet ad præscriptionem eorum qui et suscipere et ministrare hoc sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis prædictis traditum; nam et ostenditur illic, proprios hujus sacramenti *ministros* esse Ecclesiæ presbyteros; quo nomine, eo loco, non ætate seniores, aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi, aut sacerdotes, ab ipsis rite ordinati, per *impositionem manuum presbyterii* (I Tim., IV, 14).

Quant à déterminer maintenant qui doit recevoir, qui doit administrer ce sacrement, c'est assez clairement que les paroles précitées nous en ont livré l'ordonnance. Car ce texte fait voir que les ministres propres de ce sacrement sont les prêtres de l'Église, et sous ce nom, en cet endroit, il faut entendre, non les plus anciens ou les plus dignes parmi le peuple, mais les évêques ou les prêtres par eux régulièrement ordonnés, par l'imposition des mains du presbyterium.

Declaratur etiam, esse hanc unctionem *infirmis* adhibendam, illis vero præsertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint.

Ce texte déclare également que cette onction doit être administrée aux malades, mais à ceux-là surtout qui sont si dangereusement atteints, qu'ils paraissent arrivés à la fin de leur vie, d'où vient qu'on appelle aussi ce sacrement, sacrement des mourants. Mais si après avoir reçu cette onction, les malades reviennent en santé, ils pourront de nouveau être secourus à l'aide de ce sacrement, s'ils viennent à tomber en un semblable danger pour leur vie.

Quare nulla ratione audiendi sunt, qui contra tam apertam et dilucidam apostoli Jacobi sententiam docent hanc unctionem vel figmentum esse humanum vel ritum a Patribus acceptum, nec mandatum Dei nec promissionem gratiæ habentem; et qui illam jam cessasse asserunt quasi ad gratiam curationum dumtaxat in primitiva Ecclesia referenda esset; et qui dicunt, ritum et usum, quam sancta romana Ecclesia in hujus sacramenti administratione observat, Jacobi apostoli sententiæ repugnare atque ideo in alium commutandum esse; et denique, qui hanc extremam unctionem a fidelibus sine peccato contemni posse affirmant. Hæc enim omnia manifestissime pugnant cum perspicuis tanti Apostoli verbis. Nec profecto Ecclesia romana, aliarum omnium mater et magistra, aliud in hac administranda unctione, quantum ad ea, quæ hujus sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Jacobus præscripsit. Neque vero tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere

Aussi en aucune façon ne doivent être écoutés ceux qui, contre le sentiment si clair et si manifeste de l'apôtre Jacques, enseignent que cette onction n'est qu'une invention humaine ou un usage reçu des Pères, mais qui n'est fondé sur aucun précepte divin et n'a aucune promesse de grâce; ni ceux qui affirment que cette onction a pris fin, comme si elle devait être rapportée uniquement à la grâce des guérisons de l'Église primitive; ni ceux qui disent que le rite et l'usage observé par l'Église romaine dans l'administration de ce sacrement répugne au sentiment de l'apôtre Jacques et, par conséquent, doit être changé en un autre; ni ceux qui assurent que cette onction dernière peut être méprisée par les fidèles sans péché. Tout cela est très manifestement opposé aux paroles si claires du grand Apôtre. Et, certes, l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres églises, n'observe, dans l'administration de cette onction, en ce qui touche à la substance même du sacrement, que ce qui a

et ipsius Spiritus Sancti injuria esse posset.

été prescrit par le bienheureux Jacques. Et donc, on ne saurait mépriser ce sacrement sans commettre un grand crime et faire injure à l'Esprit-Saint lui-même.

Le projet primitif se trouve ici quelque peu résumé et allégé d'explications scripturaires ou historiques. Au cours de l'exposé, nous signalerons les modifications apportées.

En premier lieu, le chapitre détermine le *ministre* de l'extrême-onction : le ministre *légitime*, disait le texte primitif; le ministre *propre*, dit le présent chapitre. Ce ministre est le *prêtre*, revêtu du caractère sacerdotal. Les protestants affirmaient que les seuls prêtres de l'Église primitive étaient les anciens par l'âge ou la dignité, et qu'aucun caractère sacerdotal ne les distinguait des simples fidèles. Qu'il y ait eu des prêtres de ce genre, c'est possible. Voir plus loin, p. 485. Le concile ne tranche pas cette question; il déclare simplement qu'en ce passage de Jacques, *eo loco*, précise le texte définitif, il ne s'agit point de personnages de cette espèce, mais qu'il est question de véritables évêques ou de prêtres ordonnés par les évêques et, pour mieux préciser sa pensée, le concile, dans le texte définitif, substitue à *et Ecclesiis Dei regendis præfecti*, l'affirmation scripturaire *per impositionem manuum presbyterii* (I Tim., IV, 14). Ainsi, il est bien question de prêtres, ministres sacrés, validement ordonnés par le rite même de l'ordination. Le texte primitif ajoutait ici deux indications fournies à titre d'exemples : les prêtres de Milet, mandés par Paul à Éphèse (Act., XX, 17), qu'il appelle évêques, établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu (*ibid.*, 28); et les *seniores* de la Iª Pet., V, 1, dont Pierre se dit le *consenior* et qui paissent le troupeau de Dieu, à eux confié.

En second lieu, le chapitre détermine le *sujet* de l'extrême-onction. Le premier texte portait : *non esse hanc unctionem nisi infirmis adhibendam, nec illis omnibus, ut Ecclesiæ traditio nos edocet, sed illis dumtaxat, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur.* Ce premier texte faisait écho, trop littéralement peut-être, à la déclaration du concile de Florence : *hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet.* (Denz.-Bannw., n. 700; Cavall., n. 1300.) Le concile de Trente, en son texte définitif, apporte une nuance non négligeable : l'extrême-onction doit être conférée aux malades, *illis præsertim, qui tam periculose*, etc. Par ces mots, le concile marque que ce sacrement peut être donné en cas de maladie

grave et dangereuse, *mais surtout* à ceux qui sont en danger imminent de mort. Et il ajoute : aussi ce sacrement est-il appelé sacrement des mourants. Le texte primitif expliquait avec insistance cette appellation : *Quare merito et extrema unctio et exeuntium sacramentum nuncupatur, quod nonnisi extreme laborantibus, et cum morte congredientibus, atque hinc ad Dominum migrantibus salubriter adhibeatur.* Cette explication, assez inutile, a disparu.

D'un mot, le concile touche également la question de la *réitération* du sacrement. Le concile de Florence s'était contenté d'énumérer les trois sacrements non réitérables, en ajoutant : *reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt.* Le concile de Trente, dans le projet, avait fait allusion à cette doctrine : *infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti, quod characterem non imprimit, subsidio juvari poterunt, cum in haud dissimile vitæ discrimen inciderint.* La formule définitive supprime l'allusion au caractère non imprimé et use d'une expression plus simple : *in aliud simile vitæ discrimen.* Elle marque les conditions qui rendent la réitération possible : il faut que le malade soit revenu à la santé (on sait que les théologiens interprètent assez largement cette expression) et qu'il soit retombé ensuite en un nouveau péril de mort.

Ici, dans le texte primitif, s'intercalait l'autorité de la lettre d'Innocent I[er] à Decentius, pour prouver que l'huile sainte des infirmes n'était pas, comme certaines autres huiles, réservée aux seuls prêtres dans leur maladie, mais que tous les fidèles de toute condition en pouvaient profiter. De plus, la lettre d'Innocent est un témoignage que l'Église catholique a toujours reconnu les évêques et les prêtres comme les ministres de ce sacrement.

Les vérités fondamentales une fois rappelées, le concile condamne directement les assertions protestantes. Jusqu'à la dernière phrase, les modifications sont rares et purement verbales entre le texte primitif et le texte définitif.

Fausse et contraire à l'enseignement de saint Jacques, la doctrine qui, refusant de voir dans l'extrême-onction un véritable sacrement, n'y trouve qu'un rite d'origine humaine, dont l'usage a été consacré dans l'Église au cours des siècles, mais qui ne peut revendiquer pour lui aucun précepte divin et qui n'apporte aucune grâce à qui le reçoit.

Fausse également, l'opinion qui identifie *complètement* (le mot *dumtaxat* a été ajouté dans le texte définitif) l'extrême-onction avec la grâce des guérisons *(gratia curationum)*, charisme de la primitive Église et qui, en conséquence, proclame que ce rite charismatique a, comme

les autres, pris fin. A remarquer ici que, par l'addition de *dumtaxat*, le concile marque qu'il entend ne pas se prononcer sur la question discutée de savoir si, primitivement, il pouvait y avoir partiellement identité d'effet, quant au corps, entre l'effet de l'extrême-onction et celui de la grâce des guérisons. Ce qu'il condamne, c'est une identification totale, laquelle supprimerait l'effet spirituel et principal du sacrement.

Fausse encore l'assertion qui prétend que l'Église, en administrant l'extrême-onction, observe des usages contraires à l'enseignement de saint Jacques. Sans doute, en ce qui concerne les cérémonies de l'extrême-onction, le concile ne nie pas que plusieurs aient été ajoutées. Au cours des discussions, l'évêque de Guadix en avait donné la raison : c'était pour ajouter à la solennité de l'administration du sacrement. Theiner, t. I, p. 596. Mais le concile affirme qu'aucune de ces additions ne contredit la pensée de saint Jacques, comme le faisait remarquer le cardinal-légat dans la séance du 15 novembre 1551. (Id., p. 580.) Ce qui essentiellement constituait le sacrement primitif, savoir l'onction, la prière, le ministre, se retrouve identique dans le sacrement tel que l'administre maintenant l'Église. On remarquera ici une expression nouvelle dans les textes conciliaires. Dans la question des sacrements en général, au canon 13, voir p. 215, le concile avait anathématisé ceux qui prétendent que le ministre des sacrements peut, à son gré, modifier les rites de l'administration. La question du pouvoir de l'Église concernant les changements à introduire dans les rites sacramentels n'était pas touchée alors; elle ne le sera directement qu'à la session XXI, c. II. Voir p. 414. Mais ici déjà, la formule qui sera définitivement adoptée, est introduite pour la première fois, et on la trouve déjà dans le texte du projet : *Ecclesia romana... quantum ad ea, quæ hujus sacramenti* SUBSTANTIAM *perficiunt*.

Quant à l'usage, le concile ne le déclare pas obligatoire. Il laisse sur ce point les choses en état. Mais, à deux reprises dans ce chapitre (et il y reviendra dans le canon), il déclare que les fidèles ne peuvent, sans pécher, mépriser ce sacrement. Le texte primitif était ici beaucoup plus long : *Pro tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere contingere nequaquam posset, nec aliud prorsus esset, quam salutis et divinæ gratiæ, atque adeo ipsius Spiritus Sancti, qui per os apostoli Jacobi hoc sacramentum fidelibus commendavit, insignis despectus atque contemptio* (Theiner, p. 591).

Après les chapitres relatifs à l'extrême-onction, le concile passe, en quelques lignes de transition, qui se rapportent aussi bien à la péni-

tence qu'à l'extrême-onction, aux canons de la pénitence : « Voilà ce que le saint concile œcuménique fait profession de croire touchant les sacrements de pénitence et d'extrême-onction, et qu'il enseigne et propose à croire et à tenir à tous les fidèles. Et voici, sur le même sujet, les canons qu'il leur présente, pour les garder inviolablement, condamnant et anathématisant tous ceux qui affirmeraient le contraire. »

VI. — Les canons. Extrême-onction.

Can. 1. — S. q. d. extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, A. S.

Si quelqu'un dit que l'extrême-onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ et promulgué par l'apôtre saint Jacques; mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine, qu'il soit anathème.

Le canon laisse de côté toute allusion à saint Marc. Il affirme nettement l'institution du sacrement par Jésus-Christ et ne rapporte à saint Jacques que la promulgation. L'incise rappelant cette promulgation n'existait pas dans le canon primitif (Theiner, t. I, p. 592). Il condamne ensuite comme hérétique l'assertion protestante, que l'extrême-onction n'est qu'un rite reçu des Pères ou une invention humaine. L'addition *a beato Jacobo promulgatum* avait été demandée par les évêques de Calahorra (Theiner, t. I, p. 595 *a*), de Salamine (id., p. 596 *b*).

Can. 2. — S. q. d. sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationem, A. S.

Si quelqu'un dit que l'onction sacrée des malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés et ne soulage pas les malades, mais qu'elle a cessé d'exister, comme si elle n'avait été autrefois que la grâce des guérisons, qu'il soit anathème.

Dans le texte primitif, on lisait : *sed jam in Ecclesia cessasse*. L'évêque de Monopoli aurait voulu qu'on ajoutât : alleviare *spiritualiter :* car, disait-il, on ne peut entendre l'effet de l'extrême-onction du soulagement corporel. Il ne fut pas suivi : d'où il appert que l'effet du sacrement peut aussi être un soulagement dans le corps. Mais l'effet est, avant tout, d'ordre spirituel. Le canon l'enseigne expressé-

ment, car il reprend les trois effets de l'extrême-onction, par lesquels se trouve corroborée la notion de sacrement : collation de la grâce, rémission des péchés, soulagement spirituel des malades. Ces trois points sont donc de foi, et c'est à juste titre que l'onction est appelée *sacrée*. De foi également, contrairement aux assertions protestantes, qui par là même sont qualifiées hérétiques, que l'extrême-onction ne saurait être confondue avec la grâce des guérisons, charisme de la primitive Église, aujourd'hui disparu. On remarquera ici le *tantum*, qui correspond au *dumtaxat* du chapitre III.

Des effets corporels de l'extrême-onction il n'est rien dit en ce canon, sauf par l'absence de la correction proposée par l'évêque de Monopoli (Theiner, t. I, p. 595 *a*). La doctrine en avait été résumée au c. II.

Can. 3. — S. q. d. extremæ unctionis ritum et usum quem observat sancta romana Ecclesia, repugnare sententiæ beati Jacobi apostoli, ideoque eum mutandum, posseque a christianis absque peccato contemni, A. S.

Si quelqu'un dit que les cérémonies et l'usage de l'extrême-onction, qu'observe la sainte Église romaine, sont en contradiction avec la pensée de l'apôtre saint Jacques, qu'il faut donc les changer et que les chrétiens peuvent les mépriser sans péché, qu'il soit anathème.

Texte demeuré sans changement. Aux remarques faites à propos du chapitre III, on doit ajouter ici un point plus particulier. Le chapitre condamnait comme péché le mépris du sacrement ; ici, le péché s'étend même au mépris des rites et de l'usage.

Can. 4. — S. q. d. presbyteros Ecclesiæ, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, A. S.

Si quelqu'un dit que les *presbyteri Ecclesiæ*, que saint Jacques recommande d'appeler pour oindre le malade, ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais des anciens par l'âge dans chaque communauté, et que, par conséquent, le propre ministre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul, qu'il soit anathème.

En ce canon, une simple modification d'adverbe différencie le premier texte du texte définitif : *atque ideo* est devenu *ob idque*.

Nous avons fait observer que le canon 1 ne rapporte à Jacques que la promulgation et non l'institution de l'extrême-onction. Le chapitre I[er] avait dit : promulgué et *recommandé aux fidèles*. La recommandation est renvoyée, dans les canons, au canon 4 : *hortatur*.

Sur les autres points, rien de particulier n'est à relever dans le canon qui sanctionne simplement la doctrine du chapitre III relative au ministre du sacrement.

Un point cependant est laissé dans l'ombre par le concile. Saint Jacques avait parlé des *prêtres*, au pluriel. Mais ces paroles, comme le montre toute la tradition, ne doivent pas être prises en ce sens rigoureux qu'il faille nécessairement appeler plusieurs prêtres. C'est un pluriel générique qui signifie : un de l'ordre des prêtres. On a un exemple semblable en saint Luc : « Allez, montrez-vous aux prêtres » (XVII, 14) [1].

Décret de réformation [2].

Préambule. — *C'est le devoir des évêques de rappeler leurs obligations à leurs subordonnés, surtout à ceux qui sont constitués au soin des âmes.* — Le devoir des évêques étant proprement de reprendre les vices de leurs subordonnés, ils devront veiller, avec un soin particulier, à ce que les clercs, principalement ceux qui ont charge d'âmes, soient sans reproche et ne mènent pas, l'évêque les laissant faire, une vie malhonnête et dissolue. Car si les évêques souffrent que leurs clercs soient de mœurs corrompues et dépravées, comment reprendront-ils de leurs vices les laïques qui d'un seul mot pourront leur fermer la bouche, en leur disant qu'ils laissent bien les clercs vivre encore plus mal qu'eux? Quelle liberté pourront aussi avoir les prêtres à corriger les laïques, si leur propre conscience leur reproche tacitement d'avoir commis les mêmes fautes qu'ils reprennent?

Les évêques avertiront donc les clercs, de quelque rang qu'ils soient, de montrer le chemin au peuple qui leur est confié, et, par leur vie exemplaire, et par leurs paroles, et par leur doctrine, se souvenant de ce qui est écrit : « Soyez saints parce que je suis saint. » (Lev., XIX, 2.) Et prenant garde

1. Sur cette question du nombre des prêtres, ministres du même sacrement d'extrême-onction, les protestants cherchent à prendre l'Église en défaut. Ainsi Luther : « Neque hoc servant isti, quod apostolus jubet, presbyteros Ecclesiæ induci et super infirmum orari. Vix unus sacerdotulus nunc mittitur, cum apostolus velit multos adesse, non propter unctionem, sed propter orationem. Unde dicit : *oratio fidei salvabit infirmum*, etc. *(Captiv. babyl., Werke*, t. VI, p. 569*)*, cf. Calvin, *Institution chrétienne*, l. IV, c. XIX, n. 18 sq., *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1098 sq.

On sait que l'Église orientale convoque ordinairement plusieurs prêtres à l'administration de ce sacrement. Voir, sur ce point spécial, Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 251 sq.; Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930, p. 483-484.

2. Le texte latin dans l'édition précédemment citée, p. 146 sq.

aussi, suivant la parole de l'Apôtre, *de ne donner à personne aucun sujet de scandale* (II Cor., vi, 3), afin que leur ministère ne souffre point d'atteinte, mais qu'ils se fassent voir en toutes rencontres comme de véritables ministres de Dieu; de peur que le mot du prophète ne s'accomplisse en eux : *Les prêtres de Dieu souillent les lieux saints et rejettent la loi* (Ézéchiel, xxii, 26; cf. Sophon., iii, 4).

Mais, afin que les évêques s'acquittent plus aisément de ce devoir, et n'en puissent être empêchés par aucun prétexte, le même saint concile de Trente, œcuménique et général, le même légat et les mêmes nonces y présidant, a jugé à propos de faire et d'établir les ordonnances suivantes.

C. 1. *(Nul ne peut accéder aux ordres si son évêque le lui a interdit, ou rétabli dans les fonctions de son ordre, s'il est suspens.)* — Il est toujours plus honnête et plus sûr à un inférieur de rendre service en une fonction moins élevée, mais en demeurant dans l'obéissance due aux supérieurs, que de causer du scandale en affectant de vouloir s'élever à de plus hauts grades. Ainsi donc, le concile ordonne qu'aucune permission accordée contre la volonté de l'Ordinaire en vue d'une promotion (à un ordre supérieur), qu'aucun rétablissement aux fonctions d'un ordre déjà reçu, ni à quelque grade, dignité ou honneur que ce soit, ne pourront être valables en faveur de celui à qui défense aura été faite par son prélat d'accéder aux ordres sacrés, quelle que soit d'ailleurs la cause de cette interdiction, fût-elle en raison d'un crime secret ou formulée extrajudiciairement; ni en faveur de celui qui aura été déclaré suspens de la fonction de ses ordres, ou grades, ou dignités ecclésiastiques.

C. 2. *(Défense aux évêques* in partibus *de conférer des ordres même en des lieux exempts et à qui que ce soit sans permission du propre Ordinaire, sous les peines portées.)* — Certains évêques d'églises en pays infidèles, n'ayant ni clergé, ni peuple chrétien qui leur soient soumis et se trouvant ainsi comme vagabonds et sans siège fixe, vont quelquefois cherchant, non les intérêts de Jésus-Christ, mais les brebis d'autrui à l'insu des vrais pasteurs. Se voyant privés par le saint concile d'exercer leurs fonctions épiscopales dans le diocèse d'autrui, si ce n'est avec la permission expresse de l'Ordinaire du lieu et à l'égard seulement des personnes soumises au dit Ordinaire, ils cherchent à frauder la loi et, au mépris des ordonnances, se constituent par une entreprise téméraire une sorte de siège épiscopal en un lieu qui n'est d'aucun diocèse et ils y ont la hardiesse de marquer du caractère clérical, de promouvoir aux ordres sacrés, même à celui de la prêtrise, indifféremment tous ceux qui viennent à eux, quoique n'ayant aucune lettre d'attestation de leurs évêques ou prélats. Il arrive ainsi fréquemment que les moins dignes, les plus grossiers et les plus ignorants, qui ont été refusés comme incapables et indignes par leurs propres évêques, se trouvent ordonnés en cette manière et ne peuvent ensuite s'acquitter comme il faut de leurs fonctions, soit en ce qui concerne l'office divin, soit dans l'administra-

tion des sacrements de l'Église. En conséquence, aucun des évêques qu'on appelle titulaires, même s'ils établissent leur résidence ou leur demeure pour quelque temps en un lieu ne relevant d'aucun diocèse, ou même exempt, ou dans un monastère de quelque ordre que ce soit, ne pourra, en vertu d'un privilège qui lui aurait été conféré pour quelque temps de promouvoir aux ordres ceux qui se présenteraient à lui, promouvoir ou ordonner à aucun ordre sacré ou aux ordres mineurs ou même à la première tonsure le sujet d'un autre évêque, même sous le prétexte qu'il serait son familier, buvant et mangeant à sa propre table, sans le consentement exprès de son propre prélat ou sans lettre dimissoriale [1]. Tout évêque contrevenant sera de droit même suspens pour un an de l'exercice des fonctions épiscopales, et celui qui aura ainsi été promu sera suspens de l'exercice des ordres reçus, tant qu'il plaira à son prélat.

C. 3. *(Un évêque peut suspendre tout clerc dépendant de lui qui aurait été promu par un autre sans lettres de recommandation et qu'il trouvera incapable.)* — Tout évêque pourra suspendre [2], pour le temps qu'il jugera à propos, de l'exercice des ordres et interdire du ministère de l'autel ou de la fonction de quelque ordre que ce soit, tous clercs relevant de son autorité, surtout ceux qui sont dans les ordres sacrés, qui, sans lettres de recommandation de sa part et sans avoir été au préalable examinés par lui, auront été promus, de quelque autorité que ce soit, même s'ils ont été approuvés comme capables par celui qui les aura ordonnés, lorsqu'il les trouvera moins aptes et moins capables qu'il n'est requis pour célébrer l'office divin ou pour administrer les sacrements de l'Église.

C. 4. *(Aucun clerc n'est exempt de la correction de l'évêque, même en dehors de la visite episcopale.)* — Tous les prélats des églises [3], lesquels doivent être continuellement attentifs à la correction des excès de ceux qui leur sont subordonnés et de la juridiction desquels, par les statuts du présent concile, nul ecclésiastique, sous prétexte de quelque privilège que ce soit, n'est estimé soustrait de manière à pouvoir éviter leur visite, réprimande ou châtiment suivant les constitutions canoniques, si lesdits prélats résident dans leurs diocèses, auront le pouvoir de corriger et de châtier de tous excès, crimes et délits, quand et chaque fois qu'il en sera besoin et même, comme délégués du Saint-Siège [4], en dehors de la visite épiscopale, tous les clercs séculiers, de quelque exemption qu'ils se prévalent et qui autrement seraient soumis à leur juridiction. Et cela sans qu'aucune exemption, déclaration, coutume, sentence, serment, concordat à ce contraires (qui ne peuvent

1. Voir ci-dessus, sess. VI. c. 5, *De reform.*, p. 165 et plus loin, sess. XXIII, c. 3, 8, 10, *De reform.*

2. Cf. supra, c. 2 et infra, sess. XXIII, *De reform.*, c. 8.

3. Cf. supra, c. 1 et sess. VI, *De reform*, c. 3, p. 164.

4. Cf. supra, sess. VI, *De reform.*, c. 4, p. 165.

obliger que leurs auteurs) puisse en rien servir auxdits clercs ni, en vue et en considération de leurs exemptions, à leurs proches, chapelains, domestiques et procureurs.

C. 5. *(Juridiction des conservateurs restreinte à certaines limites.)* — De plus, certains, sous prétexte qu'on leur fait divers torts et qu'on trouble la possession de leurs biens, le soin de leurs affaires, l'exercice de leurs droits, obtiennent, par le moyen de lettres de conservation, qu'on leur affecte certains juges particuliers pour les mettre à l'abri et les défendre de ces sortes d'outrages et de persécutions et pour les maintenir, pour ainsi dire, dans la possession de leurs biens, affaires et droits, sans permettre qu'ils y soient troublés. Il s'en trouve toutefois quelques-uns qui abusent de ces sortes de lettres et prétendent s'en servir à l'occasion contre l'intention de qui les leur a accordées. Donc, lesdites lettres de conservation, sous quelque prétexte ou quelque couleur qu'elles aient été données, quelques juges qui y aient été députés, quelques clauses ou ordonnances qu'elles contiennent, ne pourront en aucune manière garantir qui que ce soit, de quelque qualité ou condition qu'il puisse être quand même ce serait un chapitre, de pouvoir être appelé et accusé dans les causes criminelles et mixtes, devant son évêque ou devant tout autre supérieur ordinaire; ni empêcher qu'on informe, qu'on procède contre lui et même qu'on le fasse venir librement devant le juge ordinaire s'il s'agit de quelques droits cédés qui doivent être discutés devant lui.

Dans les causes civiles, où il sera demandeur *(actor)* il ne lui sera permis de traîner personne en jugement devant ses juges conservateurs; et dans les causes où il sera défendeur *(reus)*, s'il arrive que le demandeur déclare suspect celui qu'il aura élu conservateur, ou qu'entre les juges eux-mêmes, le conservateur et l'Ordinaire, il naisse quelque contestation sur la compétence de juridiction, on ne pourra passer outre dans la cause jusqu'à ce qu'il ait été prononcé par des arbitres élus en la forme de droit sur les sujets de la récusation ou sur la compétence de la juridiction.

A l'égard des familiers (domestiques) qui ont coutume de vouloir se mettre, eux aussi, à couvert par ces lettres de conservation, elles ne pourront servir qu'à deux seulement, à condition toutefois qu'ils vivent à ses propres dépens. Personne non plus ne pourra jouir du bénéfice de semblables lettres au-delà de cinq ans et ces sortes de juges conservateurs ne pourront avoir aucun tribunal érigé en forme.

Quant aux causes des mercenaires et des personnes misérables, le décret que le saint concile a déjà rendu à leur endroit[1] demeurera dans sa force. Quant aux universités générales, aux collèges des docteurs, ou des écoliers, aux lieux réguliers et aux hôpitaux qui exercent actuellement l'hospitalité et toutes les personnes des mêmes universités, collèges, lieux et hôpitaux,

1. Cf. supra, sess. VII, *De reform.*, c. 14, p. 236.

(le concile) n'entend pas les comprendre dans la présente ordonnance; ils demeureront exempts et seront estimés tels.

C. 6. *(Peine qui frappe les clercs constitués dans les ordres sacrés ou possédant des bénéfices, s'ils ne sont pas revêtus de l'habit de leur ordre.)* — Bien que l'habit ne suffise pas à rendre l'homme religieux, il est cependant nécessaire que les clercs portent toujours des vêtements conformes à leur propre état, afin de faire paraître l'honnêteté et la droiture intérieure de leurs mœurs par la bienséance extérieure de leurs habits. Cependant le dédain de la religion, le dérèglement est si grand chez quelques-uns en ce siècle, qu'au mépris de leur propre dignité et de l'honneur de la cléricature, ils ont la témérité de porter publiquement des habits tout laïques, voulant mettre, pour ainsi dire, un pied dans les choses divines et l'autre dans les choses de la chair. En raison de cela, tous clercs, quelque exempts qu'ils puissent être, ou qui sont dans les ordres sacrés, ou qui possèdent quelque dignité, personat, office ou bénéfice ecclésiastique que ce soit, si, après en avoir été avertis par leur évêque, ou simplement informés par une ordonnance publique, ils ne portent pas l'habit clérical, honnête et convenable à leur dignité et conformément à l'ordonnance ou au mandement de l'évêque, pourront et devront y être contraints par la suspense de leurs ordres, office ou bénéfice et par la soustraction des fruits, rentes et revenus de leurs bénéfices. Et même, si, après avoir été repris une première fois, ils retombent dans la même faute, (ils seront punis) par la privation des offices et des bénéfices eux-mêmes, le concile renouvelant par là et confirmant la constitution de Clément V au concile de Vienne, constitution qui commence *Quoniam* [1].

C. 7. *(Les homicides volontaires exclus de toute ordination. Sous quelles conditions ordonner les homicides involontaires.)* — Il est constant que celui qui, de guet-apens et de propos délibéré, aurait tué un homme, doit être éloigné de l'autel. Aussi, quiconque aura commis volontairement un homicide, encore que le crime ne soit pas prouvé par la voie ordinaire de la justice, et ne soit en aucune façon rendu public et demeure secret, celui-là ne pourra jamais être promu aux ordres sacrés et il ne sera jamais permis de lui conférer aucun bénéfice ecclésiastique, même choisi parmi ceux qui ne comportent pas charge d'âmes. Mais il demeurera à perpétuité exclu et privé de tout ordre, bénéfice et office ecclésiastique.

Si on allègue que l'homicide a été commis, non de propos délibéré, mais par accident ou en repoussant la force par la force pour se préserver soi-même de la mort, de telle sorte qu'en droit il y aurait lieu d'accorder la dispense pour être promu au ministère des ordres sacrés et de l'autel ainsi qu'à toutes sortes de bénéfices et dignités, la cause sera commise à l'Ordi-

1. Il s'agit de la décrétale *De vita et honestate clericorum, in Clement.*, l. III, tit. I, c. 2, *Quoniam.*

naire ou, s'il y a quelque raison à un renvoi, au métropolitain, ou au plus prochain évêque. Mais celui-ci ne pourra accorder la dispense qu'après avoir pris connaissance de la chose et avoir vérifié la requête et les allégations, et pas autrement.

C. 8. *(Même par privilège, il n'est permis à personne de punir des clercs non soumis à son autorité.)* — Quelques-uns [1], dont certains sont eux-mêmes pasteurs et ont des brebis propres, cherchent encore à étendre leur autorité sur les brebis d'autrui et s'appliquent quelquefois de telle façon à gouverner les étrangers qu'ils négligent le soin de leurs propres subordonnés. Aussi, quiconque se trouvera avoir ce privilège de punir les sujets d'autrui, fût-il même constitué dans la dignité épiscopale, ne pourra en aucune manière procéder contre des clercs qui ne lui sont pas soumis, principalement contre ceux qui seraient dans les ordres sacrés, quels que soient d'ailleurs les crimes atroces dont on les accuserait, sans l'intervention de l'évêque propre desdits clercs, s'il réside en son église, ou de quelque autre personne mandatée par lui. Autrement seraient entièrement nulles les procédures et tout ce qui s'ensuivrait.

C. 9. *(Sous aucun prétexte, on ne fera d'union de bénéfices relevant de diocèses différents.)* — C'est à très bon droit qu'ont été distingués diocèses et paroisses [2], qu'il y a des pasteurs propres à chaque troupeau, et des recteurs ou curés dans chaque église inférieure, pour avoir chacun soin de ses propres brebis. Aussi, afin que l'ordre ecclésiastique ne soit pas bouleversé, qu'une même église ne relève pas pour ainsi dire de deux diocèses, ce qui entraînerait beaucoup d'incommodité pour ceux qui en dépendraient, les bénéfices d'un diocèse, paroisses, vicairies perpétuelles, bénéfices simples, prestimonies ou portions prestimoniales ne pourront être unis à perpétuité à aucun autre bénéfice, monastère, collège ou lieu de dévotion relevant d'un autre diocèse, même dans l'intention d'augmenter le service divin, ou le nombre des bénéficiers, ou pour quelque cause que ce soit.

C'est ainsi que le saint concile explique le décret qu'il a déjà rendu sur ces sortes d'unions [3].

C. 10. *(Les bénéfices réguliers ne doivent être conférés qu'à des réguliers [4].)* — Quand les bénéfices, dont on a coutume de pourvoir en titre des réguliers profès, viendront à vaquer, par suite du décès du titulaire, ou par résignation, ou autrement, ils ne seront conférés qu'à des religieux du même ordre ou à des personnes qui seront obligées absolument de prendre l'habit et de faire profession, jamais à d'autres, afin « qu'ils ne soient pas revêtus d'un habit tissu tout ensemble et de lin et de laine » (Deut., XXII, 11).

1. Cf. supra, c. 2; sess. VI, c. ult. *De reform.*, p. 165.
2. Cf. infra, sess. XXIV, *De reform.*, c. 15 *fine* et c. 17.
3. Cf. supra, sess. VII, *De reform.*, c. 6 et 7, p. 234, infra, sess. XXIV, *De reform.*, c. 13 et 15.
4. Cf. infra, sess. XXV, *De reform.*, *de regularibus*, c. 21.

C. 11. *(Les réguliers ne pourront passer d'un ordre dans un autre que pour y demeurer soumis à l'obéissance; ils seront incapables de tout bénéfice séculier.)* — Il arrive que des réguliers passant d'un ordre dans un autre obtiennent d'ordinaire assez facilement de leur supérieur la permission de demeurer hors de leur monastère, ce qui leur fournit l'occasion de devenir vagabonds et apostats; désormais, aucun prélat ou supérieur, de quelque ordre que ce soit, ne pourra, en vertu de quelque faculté que ce soit, admettre et recevoir aucun sujet à l'habit et à la profession, sinon pour demeurer dans ledit ordre où il vivra perpétuellement dans le monastère, soumis à l'obéissance du supérieur. Et celui qui aura été ainsi transféré, même s'il était chanoine régulier, sera absolument incapable de bénéfices séculiers et même de cures.

C. 12. *(On ne peut obtenir droit de patronage*[1] *qu'en fondant de nouveau ou en dotant quelque bénéfice.)* — Personne non plus, de quelque dignité ecclésiastique ou séculière qu'il puisse être, n'obtiendra et ne pourra obtenir ou acquérir droit de patronage pour quelque motif que ce soit, sinon en bâtissant et fondant de nouveau quelque église, bénéfice ou chapelle, ou en dotant raisonnablement de ses biens propres et patrimoniaux quelque église qui, étant déjà érigée, ne se trouverait pas avoir une dotation ou un revenu suffisants. Dans le cas de fondation et de dotation, l'institution sera toujours réservée à l'évêque et non à un autre qui lui soit inférieur.

C. 13. *(Les présentations doivent toujours être faites à l'évêque du lieu.)* — Enfin, il ne sera permis à aucun patron, sous prétexte de quelque privilège que ce soit, de présenter personne pour les bénéfices de son patronage[2], de quelque façon que ce puisse être, sinon à l'évêque ordinaire du lieu, auquel appartiendrait de droit, s'il n'existait de privilège, la provision ou l'institution dudit bénéfice. Autrement la présentation et l'institution qui pourraient s'en être suivies seront nulles et tenues pour telles.

1. Cf. infra, sess. XXV, *De reform.*, c. 9.
2. Id., *ibid.*

CHAPITRE III

SESSIONS XV-XX

TRANSITION ENTRE LA SECONDE ET LA TROISIÈME PARTIE DU CONCILE DE TRENTE [1]

Le chapitre xiv du Décret de réformation de la xiv[e] session portait que « dans la prochaine session, que le saint concile a déjà ordonné devoir être tenue le vingt-cinquième janvier de l'année suivante 1552, on traiterait du sacrifice de la messe et aussi du sacrement de l'ordre et qu'on poursuivrait la matière de la réformation ».

Toutefois, le désir de voir les protestants prendre part à la discussion de ces matières qui les touchait de si près, fit qu'on prorogea la session. Dans la xv[e] session, on se contenta donc, en accordant un sauf-conduit aux protestants pour venir au concile, de remettre la publication des décrets susdits à la fête de saint Joseph, le 19 mars, et de continuer le travail sur la matière du sacrement de mariage.

La xvi[e] session eut lieu seulement le 28 avril. Les protestants ayant fait défaut, et surtout les armes et la discorde ayant porté le feu partout, le concile résolut de suspendre toute discussion pendant deux ans.

On sait qu'il ne fut repris que dix ans après, en 1562, sous Pie IV.

La première session (xvii[e]) fut tenue le 18 janvier. On s'y contenta de prendre date pour la seconde session (la xviii[e]) projetée pour le 26 février.

Les légats étaient cette fois au nombre de quatre pour la xvii[e] session : les cardinaux Hercule Gonzague de Mantoue, Jérôme Seripandi, Stanislas Hosius, Louis Simonetta, auxquels, à la xviii[e] session, s'adjoignit le cardinal Altaemps des Douze-Apôtres. A la xxiii[e] session, Seripandi étant mort ainsi que Gonzague de Mantoue, Marc de Altaemps étant parti pour Constance sans revenir à Trente, les légats furent : les cardinaux Morone, Stanislas Hosius, Louis Simonetta et Bernard Navagero. Ces légats présidèrent le concile jusqu'à la fin [2].

1. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 484-682.

2. Le cardinal Madruzzo, évêque élu de Trente, n'est plus celui (Christophe) que nous avons rencontré sous Paul III et Jules III ; c'est son neveu et coadjuteur, Louis.

La XVIIIe session, 26 février, publia un décret sur un double objet : instituer une commission pour examiner les livres dangereux et les séparer des autres : c'est le germe de l'*Index* futur; inviter les dissidents à participer au concile pour se réunir enfin à l'Église romaine. Le 4 mars un nouveau sauf-conduit fut accordé à la nation allemande et étendu aux autres nations.

La XIXe session, 14 mai 1562, fut tenue uniquement pour proroger la session dans laquelle devaient être publiés les décrets. La session suivante (XXe) se tint au jour fixé, 4 juin, mais uniquement pour remettre encore à plus tard ladite promulgation. C'est seulement à la XXIe session que nous nous trouvons en face de décisions dogmatiques et disciplinaires.

LIVRE CINQUANTE NEUVIÈME

LES DÉCRETS DU CONCILE DE TRENTE SOUS LE PONTIFICAT DE PIE IV

CHAPITRE PREMIER

SESSION XXI[1]

DE LA COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES ET DE CELLE DES PETITS ENFANTS

Ces questions, on le sait, avaient été réservées lors des définitions relatives à la sainte eucharistie, à la reprise du concile sous Jules III[2]. La carence des protestants persistant toujours, il devenait urgent de régler définitivement les points laissés en suspens.

I. — Les cinq articles à examiner.

I. Les cinq articles

Le 6 juin 1562, on proposa à l'examen des théologiens mineurs les cinq articles suivants, sous le titre général : articles concernant l'usage de l'eucharistie, *De usu eucharistiæ* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 528).

1. Les fidèles sont-ils, de nécessité de salut, obligés par un précepte divin à recevoir la sainte eucharistie sous les deux espèces?
2. Les motifs qui ont amené la sainte Église catholique à communier les laïques et même les prêtres qui ne célèbrent pas, uniquement sous l'espèce du pain, doivent-ils être tellement retenus qu'à personne, sous aucun prétexte, ne puisse être concédé l'usage du calice?

1. 16 juillet 1562. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 682-706.
2. Voir p. 287. La discussion des théologiens avait déjà été assez poussée soit au cours de la première période du concile, soit dans la seconde période. Nous en avons dit l'essentiel. Mais c'est des discussions de la troisième période qu'est résultée la formation du décret de cette xxi[e] session : ce sont donc elles qu'il faut mettre en relief.

3. Si l'on estime que, pour certaines raisons louables, conformes à la charité chrétienne, l'usage du calice doive être concédé à une nation ou à un royaume, doit-il être concédé sous certaines conditions et quelles sont ces conditions?

4. Celui qui communie sous une seule espèce reçoit-il moins que celui qui communie sous les deux espèces?

5. Le droit divin oblige-t-il à conférer cet auguste sacrement aux petits enfants, avant qu'ils parviennent à l'âge de discrétion?

Ces articles avaient certainement été distribués aux Pères avant la congrégation générale du 6 juin : après quelques échanges de vues sur l'ordre à suivre dans les discussions, on convint de commencer par ces articles, les décrets sur le sacrifice de la messe et sur l'ordre devant venir seulement ensuite. Soixante et un théologiens prirent part à la discussion.

Pour éviter les redites et la confusion, nous nous contentons ici de présenter le résumé que les Actes du concile font eux-mêmes des discussions intervenues. Nous nous bornons à l'illustrer de quelques indications complémentaires. (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 614-617.)[1]

II. Discussion des articles

1° *Premier article. — Les fidèles sont-ils, de nécessité de salut, obligés par un précepte divin, à recevoir la sainte eucharistie sous les deux espèces?*

Tous les théologiens sont d'accord pour déclarer qu'en ce qui concerne les laïques et les prêtres non célébrants, il n'existe aucune obligation de droit divin de communier sous les deux espèces. De cet avis unanime, Salmeron apporte une raison péremptoire : c'est un principe que l'Église, dans les choses de la foi, ne peut errer; or ce serait errer en matière de foi qu'aller contre une obligation de droit divin. Puisqu'il est défini au concile de Constance que la coutume de faire communier les laïques sous la seule espèce du pain est licite (cf. Denz.-Bannw., n. 626; Cavall., n. 1178), il faut en conclure que la communion sous les deux espèces ne s'impose pas comme une obligation de droit divin (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 538).

1. On trouvera un exposé récent (en latin) des discussions et des résolutions concernant cette XXIIe session, avec une bibliographie abondante de la question, dans l'étude publiée par Stanislas Frankl, *Decretum Tridentinum de communione sub utraque specie* (*Collectanea theologica*, cura Societatis theologorum polonorum, Lwów, 1937, p. 218-278).

La presque unanimité des théologiens reconnaît au contraire que la communion sous les deux espèces est de droit divin pour le célébrant[1]. Il faut noter ici la voix discordante d'Amans de Brescia, de l'ordre des servites, qui s'appuie sur de prétendues dispenses accordées à ce sujet pour nier l'obligation de droit divin ou tout au moins pour affirmer le pouvoir de l'Église d'en dispenser (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 566).

Les autorités invoquées par ce théologien sont fragiles. Mais elles sont assez curieuses pour être rapportées. Dans son Commentaire sur le Décret, dist. II, *De consecratione*, c. 12, *Comperimus*, Lyon, 1520, Jean de Turrecremata cite en ces termes l'opinion d'Albert le Grand (?) : *Quæ ratio* (defectus vini) *ita urgens videtur Alberto Magno, ut dicat in tractatu corporis Christi in terris, ubi vinum haberi non postet, quod in tali casu debeat recurri ad Sedem apostolicam; et dicit quod videtur sibi, cum talibus esse dispensandum, ut corpus Christi sine calice haberent et conficerent sacramentum, ex quo corpus Christi non est sine sanguine et divinitate, quamvis non sit ibi sanguis ex virtute consecrationis et sacramenti.* Et pourtant le même Albert le Grand à la question : *An ille qui aliter celebrat quam institutum est a Christo, peccet mortaliter* (*IV Sent.*, dist. XV, a. 19) condamne ceux qui, célébrant la messe, omettent la communion du calice.

L'autorité d'Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 873, n'est pas plus décisive. Il se demande : *Utrum necessitate cogente vel casu intercedente sola panis materia possit in eucharistia consecrari?* Innocent laisse cette question sans la résoudre, mais il accueille avec bienveillance l'opinion de ceux *qui dicunt quod, cum Christus prius convertit panem in carnem et postea vinum mutavit in sanguinem, sicut evangelicæ lectionis textus ostendit : et sine vino panem et sine pane vinum consecrare contingit.*

L'orateur rapporte également, d'après Raphaël Maffei, dit Volterran, au l. VII de ses commentaires *Rerum urbanarum*, qu'Innocent VIII aurait accordé, en Norvège, l'autorisation de célébrer sans vin. Le fait est certainement inauthentique. (Cf. *Kirchenlexicon*, t. VI, p. 749.)

Toutefois, dans cette quasi-unanimité en faveur d'une obligation de droit divin en ce qui concerne les seuls célébrants à l'exclusion des simples communiants, variées furent les raisons[2] apportées pour justifier cette distinction :

1. Voir notre exposé doctrinal de la question dans l'art. *Messe*, *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 1260-1261.

2. On voudra bien, pour plus de détails, se reporter à l'article du P. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 687-709.

Les uns insistèrent plus spécialement sur la différence entre sacrifice et sacrement : seuls, ceux qui offrent le sacrifice sont tenus à la double communion.

D'autres invoquèrent le précepte du Christ lui-même, précepte concernant les seuls célébrants, figurés à la dernière cène en la personne des apôtres, que Jésus a communiés lui-même sous les deux espèces (Matth., xxvi; Marc., xiv; Luc., xxii et I Cor., xi).

Un certain nombre allèrent plus loin et trouvèrent dans ces textes scripturaires un précepte, pour les laïques et les non célébrants, de communier sous une seule espèce. Après leur avoir donné son corps, Jésus dit purement et simplement, comme s'il s'adressait à tous les fidèles en la personne des apôtres : *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc., xxii, 19; I Cor., xxi, 24). C'est donc, en ce qui concerne la communion sous l'espèce du pain, un précepte qui s'adresse à tous indistinctement, tandis que pour la communion sous l'espèce du vin, le Christ n'en a imposé le précepte qu'aux seuls célébrants en la personne des apôtres : après que ceux-ci eurent pris le vin, Jésus leur dit : *Hoc facite* quotiescumque bibetis *in meam commemorationem* (I Cor., xi, 25). Et, rapporte l'évangile de Marc, *ils en burent tous* (xiv, 23).

D'autres, au contraire, ne veulent pas trouver en ces textes un précepte quelconque du Christ. Le précepte a été donné dans l'évangile de saint Jean : *Nisi manducaveritis*, etc. (Joa., vi, 54). Mais ici encore, que de divergences dans l'interprétation de la pensée du Sauveur! Les uns affirment que ces paroles doivent être entendues de la manducation sacramentelle; d'autres, d'une manducation purement spirituelle; ceux-ci, des deux manducations; ceux-là de la manducation sacramentelle ordonnée à la manducation spirituelle; quelques-uns d'une manducation spirituelle, mais sacramentelle quant au désir; d'autres interprètent littéralement d'une manducation spirituelle, allégoriquement d'une manducation sacramentelle. D'autres enfin distinguant dans ce chapitre vi de saint Jean le verset 54 du verset 59, alléguèrent que dans le premier de ces textes, où il est question de manger la chair et de boire le sang, l'interprétation spirituelle concerne les célébrants, tandis que dans le second, le précepte d'une manducation spirituelle sous une seule espèce est donné aux laïques : *qui manducat hunc panem, vivet in æternum.*

D'autres opinions se firent également jour. Quelques orateurs affirmèrent qu'aucun précepte n'était formulé en ces textes. D'autres exposèrent que le précepte de la communion est un précepte, non divin, mais purement ecclésiastique. Quelques-uns maintinrent l'exis-

tence d'un précepte du Christ, mais ce précepte, non exprimé dans l'Écriture, n'est parvenu jusqu'à nous que par la voie de la tradition. Plusieurs furent d'avis qu'aucun précepte de communier sous les deux espèces n'avait pu être porté à l'égard des laïques, car Dieu ne commande pas de choses impossibles et communier sous les deux espèces est impossible aux abstèmes. Enfin, d'autres démontrèrent que le précepte ne pouvait porter que sur l'espèce du pain, le sacrement de l'eucharistie étant donné en nourriture; et la nourriture consiste beaucoup plus dans le manger que dans le boire, nombre de personnes se nourrissant sans absorber de boissons.

Remarques sur ces observations. — Dans ces observations, tout n'est pas subtilité et rhétorique. Il en ressort tout d'abord l'unanimité du sentiment théologique à l'égard de la non-existence d'un précepte divin imposant la communion sous les deux espèces aux laïques et aux prêtres non célébrants. On retiendra ensuite que l'interprétation de I Cor., xi, 25, relative au calice, trouve une certaine consistance chez les exégètes catholiques. Enfin, et surtout, en replaçant en face des objections protestantes les explications des orateurs catholiques, on en saisit mieux la portée doctrinale.

Ces objections étaient tirées des textes scripturaires où il semble que Jésus-Christ ait voulu imposer à tous sans exception la communion sous les deux espèces, où il apparaît que tel fut l'usage de l'Église pendant la période apostolique et même au cours des premiers siècles.

Le précepte de la communion sous les deux espèces paraît inculqué dans Joa., vi, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* L'objection est discutée par un assez grand nombre de théologiens, notamment Salmeron, (*Conc. Trid.*, t. viii, p. 539); Fr. Torrès (p. 544); Pierre Soto (p. 546); Diègue de Paiva (p. 547); Fr. Sanchez, séculier espagnol, docteur de Salamanque (p. 552); S. Pierre Canisius (p. 557); Jean Villetta, théologien de l'évêque de Barcelone, qui ne lui consacre pas moins de deux paragraphes de sa longue (et d'ailleurs intéressante) dissertation (p. 571-579); Octavien Caro, observantin de Naples (p. 606); Fonseca (p. 612), et d'autres. On peut même assurer sans exagération que la presque totalité des théologiens touche, au moins d'un mot, la difficulté.

La meilleure solution, visant directement le point délicat du problème, est à coup sûr celle de Villetta. Deux interprétations, répond-il en substance, sont possibles du vie chapitre de Jean : l'interprétation

de la manducation purement spirituelle, adoptée par Cajétan [1], et celle de la manducation sacramentelle. Dans la première hypothèse, à laquelle se ralliaient d'assez nombreux théologiens, notamment les dominicains, Salmeron, Canisius et d'autres, aucune difficulté. Même s'il s'agit ici de l'eucharistie, comme opinent le plus grand nombre, et non d'une manducation spirituelle au sens métaphorique par la foi au Christ et en sa passion, le précepte imposé par le Christ est rempli par le simple désir du communiant. Dans l'hypothèse de la manducation sacramentelle, la difficulté est résolue par le dogme de la présence totale du Christ sous chaque espèce : le sang est présent là où se trouve le corps (Paiva, p. 547) : *Utrumque sumitur sub specie panis* (Ant. Leytanus, p. 600). D'ailleurs, il est à remarquer que l'évangile de Jean ne parle pas du *calice* à boire, mais simplement du *sang* (Canisius, Torrès). Enfin, quelques orateurs ne manquent pas, notamment Canisius, de faire observer que le verset 59 parle seulement de la chair : *Joa.*, VI, *licet loquatur de Eucharistia, nullibi tamen fit mentio de calice vel de genimine vitis, et in fine epilogat : Qui manducat hunc panem, vivet; nam in corpore sanguis sumitur* (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 558). [2]

Les paroles de Jésus-Christ lors de l'institution de l'eucharistie sont également présentées en faveur de la communion sous les deux espèces : tandis que pour le corps, Jésus dit simplement : « Prenez, mangez, ceci est mon corps » (Matth., XXVI, 26), il dit, pour le sang : « Buvez-en *tous*, car ceci est mon sang » (Id., 27). Et Marc ajoute : « Et ils en burent tous » (XIV, 23). — Mais, à bien considérer le texte, ces paroles ne présentent aucune difficulté : elles ne concernent en effet que les apôtres présents et non tous les fidèles; autrement, le *facite*, qu'on lit chez Luc., XXII, 19 et 1 Cor., XI, 24, 25, s'adresserait pareillement à tout le monde, y compris les laïques (Salmeron, *ibid.*, p. 539; cf. Torrès, p. 545; Paiva, p. 547; Fr. Sanchez, p. 553; Jean de Ludenna, O. P., p. 556; Canisius, p. 558; Angelo Cioffi, O. P., p. 559; etc.). Quelques auteurs s'efforcent d'expliquer *omnes*, rapporté par Matth., XXVI, 27, uniquement pour le calice. En distribuant le pain consacré, Jésus n'avait pas besoin de dire : mangez-en tous, puisque chacun recevait un morceau distinct; mais, devant boire au même calice, les apôtres devaient être avertis qu'il leur fallait *tous* y tremper leurs lèvres (Jean Villetta, *ibid.*, p. 588; Marc de Médicis, O. P., p. 610).

1. Voir ci-dessus, p. 251, note 1.
2. On pourra consulter St. Frankl, *Interpretatio Joannis VI, 54, in primo temporis spatio concilii Tridentini* (*Collectanea theologica*, 1936, p. 425-431).

De même, le texte *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc., xxii, 19), ne saurait concerner que les apôtres, chargés par là, eux et leurs successeurs, de renouveler le *sacrifice* offert par le Christ à la Cène. La plupart des théologiens qu'on vient de citer l'interprètent de la sorte. On saisit par là toute la valeur théologique de la distinction soulignée par eux entre *sacrifice* et *sacrement*. Le *hoc facite* concerne uniquement le sacrifice et, par conséquent, s'adresse aux prêtres chargés de le renouveler. Cette remarque générale suffirait, sans invoquer l'incise : *quotiescumque bibetis* (I Cor., xi, 25), comme une restriction que ne comporte pas la communion sous l'espèce du pain.

Dans le verset 29 de la même épître, saint Paul ne donne pas un précepte de communier sous les deux espèces : *probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat*. Son intention est d'insister surtout sur la nécessité pour le chrétien de s'éprouver soi-même avant la communion : si Paul parle ensuite de la communion du corps et de celle du sang, il ne fait que rapporter le fait historique, tel qu'il se passait à son époque : *non dare præceptum, sed referre historiam*, dit Michel Mason, clerc séculier espagnol (*ibid.*, p. 563; cf. Salmeron, p. 539; Fr. Ferrer, O. P., p. 550; etc.). D'ailleurs, même en laissant de côté la question du fait de la communion sous les deux espèces dans l'Église de Corinthe, Paul aurait pu parler de la communion en général, en la désignant par le pain consacré et le calice du sang du Sauveur, sans vouloir par là insinuer qu'il était obligatoire de prendre le pain et le calice. Qu'il s'agisse de la communion en général, le contexte l'indique clairement : « Quiconque mangera ce pain ou boira le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps ET du sang du Seigneur. » Pour se rendre coupable à l'égard du corps et du sang, il suffit de communier indignement sous l'espèce du pain ou sous celle du vin (ỳ. 27). Bien plus, « celui qui en mange et en boit indignement... ne discerne point le corps du Sauveur » (ỳ. 29). Cf. I Cor., x, 16, 17 (Villetta, *ibid.*, p. 590; 589; Pierre Morcat, p. 611). Saint Paul lui-même n'a-t-il pas, sur le navire, pratiqué la communion sous la seule espèce du pain? Cf. Act., xxvii, 35 (César Ferrantius, procureur de l'évêque de Suessa, *ibid.*, p. 561). D'autres citent encore Act., xx, 11 (Bérard, O. P., p. 570).[1]

1. Cette interprétation de Act., xxvii, 35 est plausible. Cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 741. Sur Act., xx, 11, voir le même ouvrage, p. 600; il s'agit bien de l'eucharistie, de ce pain ἄρτον dont il vient d'être parlé au verset 7.

Les protestants invoquaient enfin la pratique universelle de l'Église primitive. Les théologiens de Trente s'efforcent de trouver des exceptions. Le cas des disciples d'Emmaüs (Luc., xxiv, 31), reconnaissant Jésus à la *fraction du pain* devait être invoqué avec les interprétations de ceux des Pères qui voient en ce geste du Sauveur un renouvellement de l'eucharistie. (Salmeron, *ibid.*, p. 538.) On cite également, et fréquemment, Act., ii, 42. On se réfère aussi à saint Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, xx, 2 (cf. *Ad Phil.*, iv, *ibid.*, p. 564, 613). Il est d'ailleurs inutile de résumer les investigations historiques des théologiens de Trente sur la communion sous les deux espèces ou sous une seule espèce dans les premiers siècles de l'Église. Le travail a été repris, de nos jours, de façon bien plus critique. Il suffira de se reporter aux conclusions fermes, aujourd'hui de tous admises, présentées par le *Dict. de théol. cath.*, t. iii, col. 552-565.

2° *Deuxième article. — Les motifs qui ont amené la sainte Église catholique à communier les laïques et même les prêtres qui ne célèbrent pas uniquement sous l'espèce du pain, doivent-ils être tellement retenus qu'à personne, sous aucun prétexte, ne puisse être concédé l'usage du calice ?*

Les avis furent divergents. Certains opinaient que les motifs gardaient toute leur valeur et que tout militait, aujourd'hui encore, en faveur du maintien de l'usage établi; d'autres, au contraire, pensaient qu'un changement pouvait et devait s'imposer selon les lieux et les époques. Mais tous cependant étaient d'accord pour proclamer qu'un changement de discipline sur ce point était au pouvoir de l'Église, puisque le droit divin n'était pas en cause et que pareille concession avait déjà été faite. Deux théologiens allèrent même jusqu'à affirmer que, si l'usage du calice était pour les laïques de droit divin, l'Église aurait le pouvoir de modifier cet usage, car Dieu, en portant un précepte de ce genre, aurait certainement voulu que l'Église ait le pouvoir d'en dispenser, si besoin en était (Ferdinand Tricius de Bellogiglio et Amand de Brescia). (*Conc. Trid.*, t. viii, p. 542, 566.)

C'est ainsi que fut posée la question du pouvoir de l'Église à l'égard des sacrements, question qui devait faire l'objet d'une déclaration au c. ii de la session xxi. Les uns restreignaient le pouvoir de l'Église aux modifications à apporter aux préceptes divins cérémoniels; mais d'autres précisèrent que ce pouvoir s'étendait aux sacramentaux et à tout ce qui est *accidentel* dans les sacrements, l'Église n'y pouvant apporter aucune mutation *essentielle :* c'est ce qui ressort plus ou moins confusément des déclarations de Bernardin Bérard, O. P.

(*ibid.*, p. 570), du mineur Balthasar de Naples (p. 562, note *g*), d'Amand de Brescia (p. 567), de Villetta (p. 583) et de l'observantin Bonaventure de Meldula (p. 599-600).

Les faits montrent d'ailleurs que l'Église a admis, selon les lieux et les circonstances, la communion sous une ou sous deux espèces. Dans la primitive Église, on communiait à Corinthe sous les deux espèces (I Cor., XI) et à Jérusalem sous une seule (Act., II, 42; XX, 7). Le Christ lui-même a donné simplement le pain aux disciples d'Emmaüs (Luc., XXIV, 31). A quoi, certains orateurs firent observer que ces textes ne pouvaient être entendus de la communion.

Un ermite de Saint-Augustin, Antoine de Mondulpho (*ibid.*, p. 607), et quelques autres plus discrètement, font remonter au concile d'Éphèse la prohibition de la communion sous deux espèces afin de mieux combattre l'hérésie de Nestorius : il semble qu'il y ait là une allusion à l'anathématisme cyrillien 11, où il est parlé de « la chair vivifiante du Seigneur » (Denz.-Bannw., n. 123); tandis que, pour combattre l'hérésie manichéenne, saint Léon (*Serm.*, XLII, c. 5; *P. L.*, t. LIV, col. 279-280) et Gélase (Décret, dist. II, *De consecratione*, c. 12, *Comperimus*) ont pratiqué la communion sous les deux espèces. (Paiva, *ibid.*, p. 547; J.-Antoine de Campo de Spina, p. 553; Canisius, p. 558.) Fr. Ferrer rapporte à Grégoire III l'abolition de la communion sous les deux espèces : on ne voit pas trop comment ce fait pourrait être historiquement vérifié. Mais d'autres, avec plus de raison peut-être, assurent que la coutume de communier sous une seule espèce s'est introduite à partir de Gélase, par raison de dévotion.

3° *Troisième article. — Si l'on estime que, pour certaines raisons louables, conformes à la charité chrétienne, l'usage du calice doive être concédé à une nation ou à un royaume, doit-il être concédé sous certaines conditions et quelles sont ces conditions ?*

La plus grande confusion existe dans les réponses apportées à cette question. La plupart des théologiens, au lieu de répondre précisément sur l'usage même du calice, ont examiné le problème de la communion sous les deux espèces. A certains, il apparaît que cette communion ne doit être concédée à personne, sous aucun prétexte, soit pour éviter le danger de sacrilège, soit à cause du scandale qu'une telle concession ne manquerait pas de produire dans les autres églises, soit pour ne pas donner aux hérétiques un prétexte à se glorifier, soit parce que subsistent encore toutes les causes qui ont motivé la prohibition faite au concile de Constance.

Parmi ceux qui ont envisagé la possibilité d'une concession, les uns veulent qu'on ne l'accorde qu'aux rois et aux princes, et pas à la communauté; mais d'autres acceptent qu'on l'étende à la nation elle-même, pour le bien général et le retour à l'unité de ceux qui ont quitté l'Église, à condition toutefois que ce retour soit effectif et qu'il ne subsiste aucun autre chef d'hérésie. Les conditions de cette concession seraient celles qui ont été indiquées au concile de Bâle.

Salmeron (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 541) parle de six conditions. Antoine de Campo de Spina en énumère huit (p. 533). Elles peuvent se résumer à ceci : « 1° Faire observer que la coutume de ne communier que sous l'espèce du pain avait été introduite par l'Église pour des motifs d'ordre dogmatique et d'ordre pratique, contre ceux qui pourraient croire qu'on ne reçoit pas Jésus-Christ tout entier sous une seule espèce et contre les inconvénients qu'offre la communion sous l'espèce du vin; 2° Exiger que les prêtres calixtins ou utraquistes avertiraient préalablement leurs fidèles que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce. » *Dict. de théol. cath.*, art. *Calixtins*, t. II, col. 1366. La concession (qu'aucun pape n'avait approuvée) fut révoquée positivement par Pie II. Cf. Pastor, *Histoire des papes*, tr. fr., t. II, Paris, 1892, p. 221 sq.

Les théologiens ajoutaient qu'il faudrait obliger les bénéficiaires de la concession, s'ils avaient pratiqué jusqu'alors la double communion, de reconnaître l'avoir fait par ignorance et ne pouvoir le faire désormais qu'en vertu de l'autorité du Saint-Siège ou du concile général; et de confesser qu'une telle pratique ne leur est pas laissée en vertu du droit divin, mais uniquement par bienveillance du Saint-Siège ou du concile.

Quelques théologiens, sur ce point, auraient voulu non une concession proprement dite, mais une simple tolérance. Un seul, le mineur espagnol François Orantes (*ibid.*, p. 559) — auquel Pierre Morcat, théologien de l'évêque de Vich (Espagne) semble devoir être adjoint (p. 611) — estime qu'il conviendrait d'abroger le décret du concile de Constance et de laisser aux évêques l'initiative de la décision à prendre, comme ils le jugeront expédient dans chacun de leurs diocèses.

4° *Quatrième article. — Celui qui ne communie que sous une espèce reçoit-il moins que celui qui communie sous les deux espèces ?*

Il ne pouvait qu'y avoir unanimité sur la *réalité* même que contient le sacrement, savoir le Christ lui-même. Le Christ est tout entier reçu sous chacune des deux espèces. Car, sous l'espèce du pain est, par la vertu du sacrement, le corps, mais, par la loi de concomitance, il y a

le sang et l'âme et, en vertu de l'union hypostatique, il y a la divinité. Sous l'espèce du vin, par la vertu du sacrement, est le sang; mais, par concomitance, se trouvent le corps et l'âme et, en raison de l'union hypostatique, la divinité.

Quant à l'*effet* du sacrement, savoir la *grâce*, la majorité des théologiens furent d'avis que la communion sous une seule espèce confère la même grâce que la communion sous les deux espèces : la grâce, en effet, n'est pas conférée en raison des espèces, mais en raison du Christ présent tout entier sous chaque espèce. Toutefois, un certain nombre soutinrent la thèse opposée : en communiant sous les deux espèces, on recevrait plus de grâce, soit en raison de dispositions meilleures, soit en raison de l'efficacité sacramentelle et du signe productif de la grâce, dont l'activité se trouve pour ainsi dire doublée par les deux espèces. Ce sont surtout des franciscains qui soutinrent cette opinion, faisant valoir l'autorité d'Alexandre de Hales, *Summa*, part. IV, q. XI, memb. 2, a. 4, § 3; de Nicolas de Lyre, *Postillæ*, *in Joannem*, c. VI (Contreras, observantin espagnol, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 549) et de G. Biel, *Sacri canonis missæ tam mystica quam litteralis expositio*, q. LXXXIV, *in fine* (Ange de Patriolo, observantin de Pérouse, *ibid.*, p. 603; Aloys de Borgonuovo, observantin de Parme, p. 564, auxquels il faut ajouter le clerc régulier Fonseca, théologien de l'archevêque de Grenade, p. 612).

5° *Cinquième article. — Le droit divin oblige-t-il à conférer cet auguste sacrement aux petits enfants, avant qu'ils parviennent à l'âge de discrétion ?*

Unanimité pour déclarer que ce sacrement n'est pas nécessaire et qu'on n'est pas obligé de le conférer aux enfants avant l'âge de discrétion : autrement le baptême ne serait pas suffisant. De plus, ce sacrement n'est d'aucun profit pour ces enfants : nourriture spirituelle de l'âme, il agit à la façon de la nourriture corporelle qui restaure ce qui a dépéri dans le corps. Mais chez les enfants qui n'ont pas encore l'exercice du libre arbitre, aucune déperdition de grâce n'est à redouter.

Quelques-uns cependant affirmèrent que ce sacrement, donné aux enfants, augmente en eux la grâce, et qu'aux temps de Denys l'Aréopagite (autorité de nulle valeur pour l'époque à laquelle on la rapporte) et de Cyprien (*De lapsis*, c. XXIV, XXV, *P. L.*, t. IV, col. 500), c'était l'habitude de communier même les petits enfants. Aujourd'hui cette pratique a été interdite par l'Église pour éviter le danger d'un vomissement sacrilège. Mais la majorité n'admit point cet accroisse-

ment de grâce chez les enfants et déclara qu'on ne leur pouvait pas donner la communion, puisqu'ils sont incapables de s'éprouver, comme le demande l'Apôtre (I Cor., xi, 28). De même, les paroles *non dijudicans corpus Domini* semblent impliquer que le communiant doit savoir distinguer le pain matériel et le pain sacramentel et adresser à celui-ci l'hommage de ses adorations. Or, tout cela est irréalisable chez les enfants. Enfin, les paroles du Christ : *hoc facite in meam commemorationem* (Luc., xxii, 19; I Cor., xi, 24) paraissent indiquer que le communiant doit avoir la mémoire de la passion du Christ, chose impossible aux enfants encore privés de l'usage de la raison.

A l'autorité de Denys et de Cyprien, quelques-uns répondirent que l'usage rapporté par ces auteurs s'explique dans la primitive Église pour abolir l'usage païen de donner des idolothytes aux enfants. D'autres virent dans cet usage un préservatif contre les sortilèges ou les incursions du démon. Quant au précepte formulé dans Joa., vi, 54, il s'adressait, dans la bouche du Sauveur, à des auditeurs adultes et non aux enfants.[1]

II. — Discussion des canons.

L'examen des articles étant achevé, il fut convenu qu'on proposerait immédiatement des canons répondant à ces articles.

Onze évêques ou archevêques auraient désiré qu'on s'abstînt de rédiger un canon sur le quatrième article ; mais la majorité passa outre. Dans la séance du 24 juin furent donc proposés les quatre canons suivants, correspondant aux articles 1, 2-3, 4 et 5 :

1. *Si quis dixerit, ex Dei præcepto ad salutem necessario omnes et singulos Christifideles, utramque speciem sanctissimi Eucharistiæ sacramenti suscipere debere*, A. S.

2. *Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam catholicam vel peccasse vel non optimis rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie communicaret*, A. S.

3. *Si quis dixerit, non tantum sumi sub una sanctissimi Eucharistiæ sacramenti specie, quantum sub utraque, eo quod non totam Christi institutionem sumat*, A. S.

1. Ces quelques lignes suffisent à résumer la pensée des théologiens. Reprendre un à un leurs *vota*, ce serait faire « un long et aride résumé », comme l'avoue le P. Cavallera qui, cependant, a fait le travail dans *La communion des parvuli* au concile de Trente (*Bull... de Toulouse*, 1935, p. 108-119). Ce que nous donnons ici est le résumé officiel des *Actes. Conc. Trid.*, t. viii, p. 617.

4. *Si quis dixerit, necessarium ex jure divino esse, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, augustissimum Eucharistiæ sacramentum porrigere, A. S.* (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 618.)

Et l'on maintint à l'ordre du jour des discussions ultérieures, en vue de décisions à prendre, les deux articles 2 et 3 sur l'opportunité de concéder l'usage du calice et sous quelles conditions pourrait se faire cette concession. (*Conc. Trid.*, *ibid.*)

Le 30 juin, on commença l'examen des canons, celui des articles étant renvoyé à la suite.

Ces canons avaient eu pour inspirateur le cardinal Seripandi, qui les présenta modestement comme ayant encore besoin d'adaptation, *exemplo ursæ, cum filiis suis facit* (*ibid.*, p. 634). Le 4 juillet vraisemblablement (car la date du 24 juin portée au diaire de Massarelli est certainement fautive), les observations des Pères furent une première fois recueillies (p. 649).

Avant tout, les Pères exprimaient le désir de voir une déclaration doctrinale précéder les canons, comme on l'avait fait dans les sessions précédentes. Beaucoup acceptaient les canons tels quels; un certain nombre cependant demandèrent quelques modifications :

1° Canon 1. — L'expression *ex Dei præcepto ad salutem necessario* souleva des critiques. Elles se résument toutes dans l'observation pertinente de l'archevêque de Grenade (p. 634). L'adjectif *necessario* ne devrait pas affecter le précepte divin; car l'accomplissement d'un précepte divin est toujours nécessaire au salut. Mieux vaut, pour marquer les différents degrés de nécessité, mettre une disjonction : *de necessitate salutis, aut ex Dei præcepto*. Ce fut, avec une minime modification finale (*sumere* au lieu de *suscipere*) la leçon adoptée à la suite de la congrégation générale du 4 juillet et, nonobstant de nouvelles critiques émanées des évêques d'Ajaccio (p. 665), de Viviers (p. 668), de Lerida (p. 672), définitivement arrêtée pour la session XXI du 16 juillet 1562 (p. 699).

2° Canon 2. — Ce canon donna lieu à un certain nombre de remarques touchant sa rédaction. Nous ne signalons ici que celles qui amenèrent la rédaction définitive. C'est à l'archevêque de Rossano (p. 637) qu'est due la modification de *peccasse* en *errasse*, cette dernière expression étant plus convenablement appliquée, même dans la bouche des adversaires, à l'Église catholique et comprenant d'ailleurs l'idée exprimée par *peccasse*. La remarque se retrouve dans le *votum* de l'archevêque de Palerme (p. 637), de l'évêque de Ségovie (p. 641), etc. C'est à ce dernier qu'on doit rapporter le changement de *optimis rationibus* en *justis causis*.

Parmi les demandes qui ne furent pas prises en considération, il faut relever celle de l'évêque anglais de Saint-Asaph (p. 643), visant à restreindre aux seuls fidèles de l'Église latine la portée du canon : *S. q. d. non congruis rationibus institutum fuisse, ut* IN ECCLESIIS LATINIS *fideles non celebrantes sub una tantum specie communicarent, A. S.* (cf. p. 650).

3° Canon 3. — Ce canon donna lieu à des remarques plus dogmatiques. L'expression *tantum... quantum*, en effet, était équivoque : s'agit-il du fruit de l'eucharistie, c'est-à-dire de la grâce, et alors comment définir ce qui est en discussion parmi les théologiens? De même, *totam institutionem Christi* n'indique pas assez clairement ce dont il est question. Sur ces deux points, les traits se concentrèrent : *signum ad sagittam, in quo omnes tela jaciunt*, dit l'archevêque de Rossano (p. 637), qui propose de substituer à la phrase, trop littéralement extraite de Luther : *eo quod non totam Christi institutionem sumat*, vraiment ambiguë, cette autre plus claire : *quasi non totam Christi institutionem adimpleat*, ou *quasi non secundum Christi integram institutionem illud sumat*. A peu de chose près, cette dernière formule fut adoptée. C'est à l'évêque de Ségovie principalement (p. 641) qu'on doit la modification heureuse de la première partie : avant lui, l'archevêque de Grenade (p. 634) avait tout simplement déclaré inutile ce canon : s'il s'agit, dit-il, des espèces, il énonce une fausseté évidente; s'il s'agit du Christ lui-même contenu dans chacune des espèces tout entier, la chose est déjà décidée par le concile, à la session XIII, sous Jules III; s'il s'agit de la grâce, la chose n'est pas à décider, puisqu'elle est controversée entre théologiens, comme Alexandre de Hales, Nicolas de Lyre et le bienheureux Thomas. L'évêque de Ségovie propose en conséquence de définir, non que le Christ *soit* tout entier sous chaque espèce, mais qu'on le *reçoit* tout entier; et il demande que le canon soit rédigé en forme négative : *Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sumi, quia non sub utraque specie sumitur, A. S.* La modification *sub una specie panis* revient à l'évêque de Feltre (p. 646).

4° Canon 4. — Enfin le quatrième canon ne vit qu'une addition au texte primitivement proposé : *ex jure divino aut ex necessitate salutis*, addition due, semble-t-il, à l'archevêque de Rossano (p. 637). Mais cette disjonction, admise dans le canon réformé lu à la congrégation plénière du 4 juillet, ne fut pas maintenue. Sans que les Actes nous indiquent à qui est due la simplification, on lira seulement, dans le

texte proposé le 14 juillet à l'approbation définitive : *S. q. d. parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiæ communionem, A. S.* Ce texte, d'ailleurs, était à la fois beaucoup plus simple et plus compréhensif.

III. — Discussion des chapitres.

La doctrine *de usu sacramenti eucharistiæ* fut proposée à l'examen des Pères, dès le 4 juillet.

Elle ne comportait que *trois* chapitres.

1º C. I. — Le premier, intitulé : *Nullo divino præcepto adstringi laicos, ut sub utraque specie communicent*, exprimait dès son début la même pensée que le chapitre définitif : aucun précepte divin n'existe, qui oblige fidèles et clercs non célébrants à communier sous les deux espèces. Bien que le Christ ait, à la dernière Cène, institué le sacrement de l'eucharistie et l'ait donné aux apôtres sous les deux espèces, il ne s'ensuit pas que cette institution et cette première tradition aient pour but d'astreindre tous les fidèles à la communion sous les deux espèces.

Venait ensuite une déclaration sur l'inerrance de l'Église en matière d'administration des sacrements : c'est cette idée qui, modifiée et mieux ajustée, a donné, dans le texte définitif, le chapitre II, sur le pouvoir de l'Église en matière de dispensation des sacrements. Le projet rappelait que bien que les sacrements aient été tous institués par le Christ, leur administration est confiée à l'Église et l'Église a le droit d'en modifier *les rites*, selon qu'il lui paraît plus convenable. Et on donnait l'exemple du baptême, dont le rite a varié tant de fois (triple immersion, immersion unique, aspersion, infusion). Autrefois donc l'Église a longtemps administré aux fidèles l'eucharistie sous les deux espèces; mais elle a été amenée en raison de graves motifs à ne communier les simples fidèles et les clercs non célébrants que sous l'espèce du pain.

Le projet réfutait ensuite les objections des adversaires :

1) Tout d'abord, la pratique de la primitive Église. — A quoi il faut répondre que cette pratique n'a jamais été observée comme étant imposée de droit divin et qu'elle admettait des exceptions, comme l'*insinuent* les saintes Écritures et comme les anciens docteurs de l'Église nous en ont laissé des témoignages irrécusables.

2) Ensuite, on montrait que le *Bibite ex eo omnes* (Matth., XXVI, 27) ne pouvait concerner que les apôtres qui, en effet, burent tous (Marc.,

xiv, 23) et les prêtres, leurs successeurs, qui doivent communier sous les deux espèces, puisque c'est sous les deux espèces qu'ils font ce sacrement, comme le leur a demandé Jésus-Christ.

3) Enfin, des paroles du Seigneur : *Nisi manducaveritis carnem hominis et biberitis ejus sanguinem...* (Joa., vi, 54), interprétées par beaucoup de Pères grecs et latins comme se rapportant à l'eucharistie, on ne peut tirer aucun argument en faveur de la communion sous les deux espèces. S'abstenant des expressions « pain » et « calice », employées par les évangélistes et par saint Paul, le Christ a voulu marquer qu'il parlait du corps et du sang, tels qu'ils sont intégralement sous chacune des deux espèces. On pourrait s'étonner d'entendre les auteurs du projet déclarer que le Christ, dans Joa., vi, ne parle pas de *pain* et de calice, alors qu'à plusieurs reprises, il se déclare le pain descendu du ciel, le pain qu'il donnera par sa chair, etc. Mais il faut entendre ici la pensée des auteurs du projet : Jésus ne parle pas de pain *en opposition* ou *en distinction* avec le calice. Il faut avouer cependant que la manière de présenter la doctrine était ici quelque peu gauche; le chapitre définitif est beaucoup plus simple et, comme on le verra, il s'efforce d'éviter les exégèses peu prudentes.

2° C. ii. — Le deuxième chapitre affirmait qu'on recevait autant sous une seule espèce que sous les deux. Une première phrase déclarait que le Christ, tout entier contenu, est tout entier reçu sous chaque espèce. Une seconde phrase visait le fruit du sacrement : par rapport à l'efficacité du sacrement, la grâce spirituelle reçue par la communion sous une espèce est aussi forte, en tant qu'elle est nécessaire au salut, que la grâce reçue par ceux qui communient sous les deux espèces. Et la raison en était donnée dans le fait que, recevant le Christ entier, celui qui communie sous une seule espèce lui est uni, est transformé en lui et reçoit de lui l'alimentation nécessaire pour refaire, conserver, accroître sa vie spirituelle.

3° C. iii. — Le dernier chapitre concernait la communion des enfants. Il était, dans le projet, bien plus long qu'on ne le lit dans le texte définitif.

On y exposait tout d'abord que le précepte divin de la communion ne pouvait les concerner, puisque la parole : *accipite et manducate* ne saurait être interprétée comme leur ayant été adressée en un âge si tendre, où ils ne peuvent être aptes à manger. De plus, ces enfants ne peuvent discerner le pain eucharistique des nourritures communes, comme saint Paul le demande (I Cor., xi, 29), ni se

souvenir de la passion du Christ, comme le Christ l'a voulu lui-même (Luc., xxii, 19), ni adresser à l'eucharistie les hommages d'adoration convenables. Pour ces motifs, l'Église a supprimé le rite de la communion pour les petits enfants; et, bien qu'il ne faille point condamner l'ancien usage, justifié alors par les exigences de l'Église naissante, il faut reconnaître que, mieux instruite par l'expérience et dirigée par l'Esprit-Saint, l'Église a modifié en mieux sa discipline sur ce point.

Les enfants d'ailleurs ne sont pas frustrés des fruits de l'eucharistie, car, de même qu'ils croient et confessent par les cœurs et les bouches de ceux qui les portent, de même, par ces mêmes bouches, ils mangent et boivent spirituellement, comme les enfants, encore dans le sein de leur mère, selon la belle comparaison d'Augustin (*In ps. xxxiii*, serm. i, n. 6; *P. L.*, t. xxxvi, col. 303).

4° *Discussion des chapitres.* — Dans son votum du 8 juillet, le cardinal Madruzzo, évêque de Trente, fit une critique brève, mais fort pertinente, du texte des chapitres. Fréquemment les divers orateurs s'en inspireront dans la suite.

La doctrine, dit-il en substance, doit être claire, brève, ne s'appuyant que sur les arguments les plus indiscutables. — Le premier chapitre est trop long; on devrait l'abréger en supprimant les répétitions. L'argument *a simili* tiré du baptême ne tient pas, car tout autres sont, par rapport à l'institution du sacrement, les formes d'infusion ou d'immersion du baptême, et par rapport à l'institution de l'eucharistie, la communion sous les deux espèces. L'interprétation du *Bibite ex eo omnes* paraît surfaite : ne vaudrait-il pas mieux dire simplement que la parole du Christ ne peut avoir ici valeur de précepte, puisqu'il y en a tant, parmi les fidèles, qui ne le pourraient pas observer? Le deuxième chapitre ne répond guère au troisième canon, pour lequel cependant il a été rédigé. Dans sa première partie, il n'ajoute rien à ce qui est déjà défini. Dans sa seconde partie, il parle de la grâce, alors que le canon parle du *Christ reçu* en entier sous une seule espèce. Aussi « faudrait-il détourner un peu le discours du sujet de la grâce, pour montrer qu'on satisfait à l'institution du Christ en le recevant sous une seule espèce ». — Enfin, il conviendrait d'abréger ce qui est dit de la communion des enfants : il suffirait de déclarer que les enfants, ne pouvant perdre la grâce baptismale, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison, n'ont pas encore besoin de l'eucharistie, la grâce leur suffisant (*Conc. Trid.*, t. viii, p. 659-660).

Quelques autres remarques sont à signaler. Le *votum* de l'archevêque

de Sorrente (*ibid.*, p. 662) et celui de l'archevêque de Braga (p. 663) soulignent l'interprétation d'un grand nombre de Pères, relative à Joa., vi, entendu de l'eucharistie ; ils demandent qu'on précise, dans la déclaration doctrinale, que, même en tenant compte de cette interprétation, le précepte de la communion sous les deux espèces n'a pas été porté.

Au sujet de *la communion des enfants*, les Pères n'ajoutent généralement que des détails insignifiants à ce que les théologiens avaient avancé. Cependant deux évêques, ceux de Pienza (p. 663) et de Mazzara (p. 668), apportent quelques suggestions intéressantes. Le premier, au sujet de l'âge de discrétion, croit pouvoir affirmer que cet âge ne correspond pas à la sortie de l'enfance, vers l'âge de sept ans. A ce moment, dit-il, « l'enfant est encore ignorant de ce qu'il voit et il est absurde de dire qu'il peut s'éprouver au cours de cette septième année... Il serait peut-être très bon de déclarer que l'âge de discrétion, pour ce cas, doit être fixé à dix ans et demi pour les garçons et à neuf ans et demi pour les filles. « Ainsi on pourrait faire parfaitement coïncider l'âge où ils peuvent communier et celui où, jugés responsables par les canons, ils sont susceptibles d'être punis. Mais plusieurs enfants n'attendent pas cet âge; il faudrait donc laisser au curé la latitude de devancer de six mois ou un an au plus. Quant à attendre la quatorzième année pour les garçons et la douzième pour les filles, le prélat repousse énergiquement cette manière de faire. L'évêque de Mazzara demande qu'on substitue, dans le chapitre doctrinal, le mot *parvuli* au mot *infantes* (*parvuli* était d'ailleurs l'expression retenue par le canon). La loi, déclare ce prélat, doit être nette et sans ambiguïté. Il conviendrait donc de décider quels sont ces *parvuli*, à quel âge on doit les admettre; ou bien si l'on doit confier à la conscience des ministres du sacrement le soin de décider si les enfants ont la connaissance suffisante.

Le même évêque demande qu'on ne dise point que l'Église a été mieux instruite par l'expérience : on peut concéder à l'Église le droit de varier le rite du sacrement selon qu'elle juge opportun de le faire; on ne peut laisser entendre qu'elle a dû corriger son ignorance ou son inexpérience des choses.

En tenant compte des observations faites par les Pères, on arriva à une rédaction nouvelle, proposée le 14 juillet. Ce sont, à quelques mots près, les formules de nos quatre chapitres définitifs, précédés d'un court préambule.

IV. — Chapitres et canons. [1]

Préambule

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem apostolicæ Sedis legatis, cum de tremendo et sanctissimo Eucharistiæ sacramento varia diversis in locis errorum monstra nequissimi dæmonis artibus circumferantur, ob quæ in nonnullis provinciis multi a catholicæ ecclesiæ fide atque obedientia videantur discessisse : censuit, ea quæ ad communionem sub utraque specie et parvulorum pertinent, hoc loco exponenda esse. Quapropter cunctis christifidelibus interdicit, ne posthac de iis aliter vel credere vel docere vel prædicare audeant, quam est iis decretis explicatum atque definitum.

Le saint concile de Trente œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les mêmes légats du Siège apostolique y présidant — vu qu'au sujet du redoutable et très saint sacrement de l'eucharistie divers monstres d'erreurs se sont, par la malice et l'artifice du démon, répandus en plusieurs lieux, erreurs qui, semble-t-il, ont en quelques provinces détaché un grand nombre de chrétiens de la foi et de l'obéissance de l'Église — a jugé bon d'exposer ici les vérités concernant la communion sous les deux espèces et la communion des enfants. C'est pourquoi il interdit à tous les fidèles chrétiens d'être assez téméraires pour à l'avenir croire, enseigner ou prêcher autre chose que ce qui sera expliqué et défini dans les décrets suivants.

Si l'on compare le texte latin relevé de l'édition de Mgr Ehses avec le texte de Denzinger ou même de Cavallera, on remarquera de très légères dissemblances.

Deux modifications ont été introduites du 14 au 16 juillet : le texte du 14 portait : *ob quæ nonnullæ provinciæ et nationes a catholicæ..*, etc. Le texte définitif est plus discret et n'insinue pas que les défections furent complètes. Mais la principale modification consiste dans la précision de l'objet du décret. Le texte du 14 portait simplement : *censuit, ea quæ ad hujus sacramenti legitimum usum pertinent.* La formule était trop générale et, partant, trop vague.

1. *Conc. Trid.*, t. viii, p. 698-700.

Chapitre I

Les laïques et les clercs ne célébrant pas ne sont pas astreints de droit divin à la communion sous les deux espèces.

Itaque sancta ipsa synodus, a Spiritu Sancto, qui *Spiritus* est *sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii et pietatis* (Is., xi, 2), edocta atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino præcepto laicos et clericos non conficientes obligari ad Eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum, neque ullo pacto (salva fide), dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Christus Dominus in ultima cœna venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit : non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christifideles statuto Domini ad utrumque speciem accipiendam adstringantur.

Sed neque ex sermone illo apud Joannem sexto recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino præceptam esse, utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur. Nam qui dixit : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (Joa., vi, 54), dixit quoque : *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum* (Joa., vi, 52). Et qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam* (Joa., vi, 55), dixit etiam : *Panis, quem ego dabo, caro*

Le saint concile donc, instruit par le Saint-Esprit, qui est « l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de piété », et suivant le jugement et l'usage de l'Église même, déclare et enseigne qu'aucun précepte divin n'oblige les laïques et les clercs non célébrants à communier sous les deux espèces, et qu'on ne peut, sans atteinte à la foi, douter aucunement que la communion sous l'une ou sous l'autre espèce suffise au salut. Car, quoique Notre-Seigneur ait, dans la dernière Cène, institué et conféré aux Apôtres ce vénérable sacrement sous les espèces du pain et du vin, cependant cette institution et cette collation ne visent pas à marquer que, par l'ordonnance du Seigneur, tous les fidèles chrétiens sont obligés à recevoir l'une et l'autre espèce.

Mais on ne peut non plus déduire justement du chapitre vi de saint Jean que la communion sous les deux espèces ait été commandée par le Seigneur de quelque manière qu'on le comprenne, selon les diverses interprétations des Pères et des docteurs. Car Celui qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous », a dit aussi : « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » Et Celui qui a dit : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle », a dit aussi : « Le pain que

mea est pro mundi vita (Joa., VI, 52). Et denique qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (Joa., VI, 57), dixit nihilominus : *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum* (Joa., VI, 59).

je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » Enfin, Celui qui a dit : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi et moi en lui », a dit néanmoins : « Celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

On constate que cette rédaction définitive tient strictement compte des observations du cardinal de Trente. Elle conserve l'assertion que l'institution et la première administration du sacrement par le Christ ne comportent pas un précepte à l'égard de tous les fidèles de communier sous les deux espèces. Tout ce qui concerne le *Bibite ex eo omnes* est supprimé. Elle tient compte également dans une large mesure des *vota* des archevêques de Sorrente et de Braga par rapport au chapitre VI de saint Jean, tout en évitant de se prononcer sur la réalité du sens littéral, pour respecter les interprétations de saint Augustin et de saint Thomas, comme l'avait demandé l'archevêque de Naxos, Sébastien de Lecavela, O. P. (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 656).

Peu de modifications par rapport au projet du 14 juillet. *Consuetudinem Ecclesiæ* est substitué à *consensum*. L'incise, *utcumque juxta varias...* n'existait pas : l'addition fut faite, en fin de séance, le 14 juillet, à la demande de beaucoup de Pères. Elle fut mise aux voix : sur 140, 57 votèrent *non placet;* 83, *placet.* En conséquence, elle fut insérée dans le texte (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 691). Lors de la proclamation solennelle, quatre demeurèrent irréductibles (p. 700).

On remarquera avec quelle prudence le concile propose son enseignement. Défensive plutôt que déclarative, la doctrine du chapitre vise directement l'erreur de la plupart des protestants du XVIe siècle, qui soutenaient le précepte divin de communier sous les deux espèces, tout en niant presque toujours la présence réelle. Cette erreur renouvelait celle des calixtins du XVe siècle, avec cette différence que les calixtins, croyant à la présence réelle, s'appuyaient uniquement sur Joa., VI, 54, tandis que les protestants, ennemis de la présence réelle, se réclamaient de Matth., XXVI, 27 et de Luc., XXII, 17, 19. La restriction apportée dans le titre découle de la nature du sacrifice eucharistique, dont l'essence semble exiger la consécration distincte des deux espèces et l'intégrité, la communion du célébrant *sub utraque.* Cette restriction n'exclut pas l'obligation *accidentelle* qui s'impose même au laïque de communier sous l'espèce du vin, si cet acte est nécessaire pour soustraire l'eucharistie à une profanation.

Sans s'attacher à discuter la portée exacte des paroles de l'institution (notamment Matth., xxvi, 27 et Luc., xxii, 17, 19; cf. I Cor., xi, 28), le concile pose en principe qu'institution et distribution de l'eucharistie, à la dernière Cène, sous les deux espèces, ne contiennent aucune indication de l'existence d'un précepte divin à ce sujet; mais il laisse aux théologiens le soin d'exposer les applications de ce principe général.

Enfin, sans vouloir prononcer aucune définition sur la réalité du sens littéral du ch. vi de saint Jean, le concile démontre, par la comparaison avec les versets parallèles 52 et 59, que le verset 54 ne contient aucune affirmation de nécessité de salut ou de précepte divin. D'où l'on peut conclure que la distinction entre *manducare carnem* et *bibere sanguinem*, ne pouvant se rapporter au mode de communion, sert uniquement à mieux exprimer la réalité de la présence eucharistique, en excluant toute possibilité d'interprétation allégorique. Mais le concile ne sanctionne pas explicitement cette conclusion et observe la neutralité demandée au sujet de l'interprétation de Joa., vi. Par contre, l'hypothèse d'un précepte divin de la communion sous les deux espèces, restreint aux seuls célébrants, ne ressort pas non plus du texte.

A ce chapitre correspond le canon 1 :

Si quis dixerit, ex Dei præcepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos christifideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiæ sacramenti sumere debere, A. S.

Si quelqu'un dit que les fidèles, tous et chacun, sont obligés, de précepte divin ou de nécessité de salut, de recevoir l'une et l'autre espèces du très saint sacrement de l'eucharistie, qu'il soit anathème.

Formule toute négative, mais avec la disjonction demandée par l'archevêque de Grenade : ni précepte divin, ni nécessité de salut. Dans le texte revu par Mgr Ehses, la préposition *ex* est redoublée.

Chapitre II

Du pouvoir de l'Église dans la dispensation du sacrement d'eucharistie.

Præterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statue-

De plus, le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier dans la dispensation des sacrements, en

ret vel mutaret, quæ suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire judicaret. Id autem Apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I Cor., IV, 1); atque ipsum quidem hac potestate usum esse, satis constat, cum in multis aliis (cf. Act., XVI, 3; XXI, 26 sq.), tum in hoc ipso sacramento, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum : *Cetera*, inquit, *cum venero disponam* (I Cor., XI, 34).

Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis latissime jam mutata illa consuetudine, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non licet.

respectant leur substance, ce qu'elle juge le plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des temps, des lieux et des conjonctures. C'est ce que l'Apôtre paraît avoir assez clairement insinué, quand il dit : « Que l'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères divins. » Et il paraît assez évident qu'il s'est servi lui-même de cette puissance en plusieurs autres pratiques, mais aussi par rapport à ce sacrement, quand ayant pris certaines ordonnances sur son usage, il ajoute : « Je réglerai le reste, quand je serai arrivé. »

En conséquence, bien qu'au commencement de la religion chrétienne l'usage des deux espèces ait été fréquent, cependant la coutume ayant été presque universellement modifiée dans la suite des temps, l'Église connaissant son autorité dans l'administration des sacrements, a été amenée par de justes et graves causes à approuver cette coutume de communier sous une seule espèce, et elle a décrété que ce serait désormais une loi, qu'on ne peut réprouver et que, sans autorisation de l'Église, on ne peut modifier à son gré.

Nous trouvons ici la première affirmation directe du pouvoir de l'Église sur les éléments des sacrements. La question avait été amorcée de très loin au canon 13 de la session VII, des sacrements en général. Voir p. 216. Au c. III de l'extrême-onction, le concile de Trente déclare que l'Église observe, dans l'administration de ce sacrement, tout ce qui touche à sa substance et qui a été prescrit par saint Jacques. Cf. p. 378. Ici, la doctrine est formulée, distinguant la substance des éléments constitutifs du sacrement, sur laquelle l'Église n'a pas de pouvoir à exercer, et tout ce qui est accidentel. Sur l'élément accidentel, l'Église peut exercer son autorité. Elle peut donc apporter

des modifications, même importantes, dans la manière d'administrer les sacrements, *salva illorum substantia*, chaque fois que l'exige soit le bien des âmes, soit même le simple respect dû au sacrement. [1]

L'exemple de saint Paul est invoqué, en faveur de l'exercice d'un tel pouvoir; impliqué, semble-t-il, dans la qualification de « dispensateurs des mystères divins » appliquée aux apôtres, exercé par Paul lui-même, à propos de l'eucharistie, comme l'indique nettement la Première aux Corinthiens; à propos d'autres rites, circoncision ou sacrifices de purification, comme en témoignent les Actes des Apôtres.

Enfin, le concile applique ces principes à l'usage de communier sous une seule espèce : il reconnaît que primitivement les fidèles communiaient très souvent *(non infrequens usus)* sous les deux espèces; mais peu à peu s'est introduit l'usage de communier sous une seule espèce. Et l'Église, pour de graves et justes raisons, sanctionne cet usage, interdisant, sans son assentiment, d'y faire désormais des exceptions. Toutefois, rien, dans le texte conciliaire, ne laisse entendre que ces exceptions soient impossibles.

Le texte conciliaire est muet sur la nature de ces justes et graves raisons. Plusieurs théologiens et Pères, au cours des discussions, les avaient énumérées. Mais, un document, s'inspirant du concile, le Catéchisme du concile de Trente, en donne un bon résumé (part. II, *De eucharistiæ sacramento*, n. 66) [2].

1. Voir, pour le développement théologique de ces considérations, H. Lennerz, S. J., « Salva illorum substantia », dans *Gregorianum*, 1922, p. 385-419; p. 524-557 (l'article est écrit en langue allemande); J.-B. Umberg, S. J., *Die Bedeutung des tridentinischen « salva illorum substantia »*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1924, p. 161-195; A. d'Alès, « *Salva illorum substantia* » dans *Ephemerides théol. Lovan.*, t. I (1924), p. 497-504.

2. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur; quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset.

Præterea, cum sacra eucharistia ægrotis præsto esse debeat, magnopere timendum erat, ne si diutius vini species asservaretur, coacesseret.

Permulti præterea sunt, qui vini saporem, ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare ne, quod spiritualis salutis causa dandum est, corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab Ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent.

Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur; neque id aliunde, sine maximis impensis, ac non nisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest.

Deinde, quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum hæresis, qui negabant sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum

A ce chapitre correspond le canon 2 :

Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub una panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse, A. S.

Si quelqu'un dit que la sainte Église catholique n'a pas eu de cause et de motifs justes pour donner la communion sous la seule espèce du pain aux laïques et même aux clercs non célébrants, ou qu'en cela elle a erré, qu'il soit anathème.

Chapitre III

Sous chaque espèce, on reçoit le Christ dans sa totalité et son intégrité ainsi que le sacrement dans sa vérité.

Insuper declarat, quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est in suprema illa cena hoc sacramentum in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit : tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi, ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.

Le concile déclare en outre que, bien que notre Rédempteur ait, comme on l'a déjà dit, établi ce sacrement à la dernière cène sous les deux espèces et l'y ait ainsi distribué à ses apôtres, on doit cependant confesser que, même sous une seule espèce, on reçoit le Christ dans sa totalité et son intégrité et le sacrement dans sa vérité et qu'en conséquence, en ce qui concerne le fruit du sacrement, aucune grâce nécessaire au salut n'est refusée à ceux qui reçoivent une seule espèce.

La rédaction tient compte de toutes les observations que nous avons relevées; elle maintient cependant l'allusion au fruit du sacrement, la grâce, au sujet de laquelle il était indispensable de dire un mot, en raison des erreurs protestantes.

Ce n'est pas tant la présence du Christ dans sa totalité et son intégrité qui est ici définie : la chose avait été définie à la session XIII. Il

exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. Ut igitur fidei catholicæ veritas magis ante omnium oculos poneretur, sapientissimo consilio alterius speciei, hoc est panis, communio inducta est.

Sed et sunt aliæ rationes ab iis collectæ, qui de hoc argumento disserunt, quæ, si opus esse videbitur, a parochis afferri poterunt.

(*Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*... auspiciis Emi ac Rmi DD. Engelberti cardinalis Sterckx, Malines, 1862, p. 205).

était donc inutile d'y revenir. Mais le concile déclare qu'on *reçoit* le Christ dans sa totalité et son intégrité sous une seule espèce et que, bien que le sacrement ait été établi par Jésus-Christ sous deux espèces, la communion sous la seule espèce du pain ne fait pas tort à sa vérité. Ces formules, déjà adoptées dans le projet du 14 juillet, étaient plus claires et plus simples que celles du projet primitif.

De cette doctrine, le concile tire une conclusion au sujet de la grâce du sacrement. Sans dirimer la controverse théologique qui divisait les théologiens au sujet du plus ou moins de grâce produite par la communion sous les deux espèces ou sous une seule, le concile se contente d'affirmer, contre les protestants, qu'aucune grâce *nécessaire au salut* n'est enlevée à celui qui communie sous l'espèce seule du pain [1].

Le canon correspondant avait été arrêté dans sa forme définitive dès le 4 juillet. On ajouta seulement l'incise : quia *(ut quidam falso asserunt)*, pour supprimer toute équivoque :

Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia (ut quidam falso asserunt) non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur, A. S.

Si quelqu'un nie que le Christ, auteur et source de toutes les grâces, soit reçu entier et intégralement sous la seule espèce du pain, parce que (comme quelques-uns le soutiennent faussement) il n'est pas reçu conformément à l'institution du Christ lui-même, sous les deux espèces, qu'il soit anathème.

Le texte de ce canon ne reproduit pas complètement les expressions et même le sens du chapitre. S'il affirme que le Christ est reçu dans sa totalité et son intégrité, il ne touche que très indirectement la question du fruit de l'eucharistie, en disant que le Christ reçu est la source et l'auteur de toutes les grâces, laissant entendre par là qu'il communiquera au communiant les grâces dont il a besoin. Mais, par contre, le *verum sacramentum* du chapitre reçoit une explication précieuse dans la condamnation directe de l'erreur protestante, savoir que, pour recevoir le vrai sacrement, conforme à ce que Jésus-Christ a institué, il faut communier sous les deux espèces.

1. Sur la controverse qui divisa les théologiens catholiques, consulter Dublanchy, *Dict. de théol. cath.*, art. *Communion (sous les deux espèces)*, t. III, col. 570.

Chapitre IV

Les petits enfants ne sont pas obligés à la communion sacramentelle.

Denique eadem sancta synodus docet, parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiæ communionem, si quidem per baptismi *lavacrum regenerati* (Tit., III, 5) et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa ætate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe, eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est.

Enfin, le même saint concile enseigne que les petits enfants qui n'ont pas l'âge de raison ne sont obligés de nulle nécessité à la communion sacramentelle de l'eucharistie. Étant régénérés par l'eau du baptême et incorporés au Christ, ils ne peuvent, à cet âge, perdre la grâce d'être enfants de Dieu. Mais il ne faut pas pour autant condamner l'antiquité, d'avoir observé autrefois cette coutume en certains lieux. Car de même que les très saints Pères ont eu à coup sûr un double motif d'agir ainsi en raison du temps où ils vivaient; de même, à coup sûr et sans contestation possible, il faut croire qu'ils n'ont agi ainsi par aucune nécessité de salut.

La doctrine du concile sur la communion des enfants est toute négative et, conformément au vœu du cardinal de Trente, réduite à sa plus simple expression. Les enfants qui n'ont pas encore l'âge de raison ne sont tenus à la communion sacramentelle par *aucune* nécessité : donc, ni précepte, ni moyen. La raison en est qu'ayant reçu la grâce de la filiation divine dans le bain baptismal, il leur est impossible, vu leur âge, de la perdre.

L'antiquité a communié les enfants, tout au moins en certaines régions. L'Église avait, à coup sûr, d'excellentes raisons pour agir ainsi. Le concile n'en indique aucune, bien qu'il les déclare dignes d'être approuvées (probabilem). Mais il déclare nettement qu'aucune raison, tirée de la nécessité du salut, n'a jamais été invoquée pour légitimer cette pratique.

Le canon ne fait que reprendre l'idée maîtresse du chapitre :

Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem, A. S.

Si quelqu'un dit que la communion eucharistique est nécessaire aux enfants avant qu'ils soient parvenus à l'âge de discrétion, qu'il soit anathème.

Ainsi était réglée la question de l'usage du sacrement de l'eucharistie et de la communion des enfants. Restaient les deux articles en suspens sur l'usage du calice. Le 14 juillet, le concile prit la décision d'en réserver l'examen et la définition à un autre temps, lorsque l'occasion s'en présenterait le plus prochainement possible (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 687).

Décret de réformation [1].

Le même saint concile de Trente, œcuménique et général légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les mêmes légats apostoliques y présidant, a jugé bon, à la gloire de Dieu tout-puissant et pour l'honneur de la sainte Église, d'ordonner présentement ce qui suit sur l'affaire de la réformation.

Can. 1. *(Que les évêques doivent gratuitement conférer les ordres et donner les lettres dimissoriales et testimoniales; que leurs représentants (ministri) ne doivent également rien prendre, ni leurs greffiers excéder ce qui est ordonné par le décret.)*

Comme l'ordre ecclésiastique doit être hors de tout soupçon d'avarice, les évêques et autres qui ont le droit de conférer les ordres, ni leurs représentants, sous quelque prétexte que ce puisse être, ne prendront rien pour la collation de quelque ordre que ce soit, ni même pour la tonsure, ni pour les dimissoires ou les lettres testimoniales, ni pour le sceau ou pour quelque autre cause que ce soit, quand même on le leur offrirait spontanément. Pour les greffiers, là seulement où la louable coutume de ne rien prendre n'est pas en vigueur, ils ne pourront prendre que la dixième partie d'un écu d'or, pour chaque dimissoire ou lettre testimoniale, à condition cependant qu'ils ne reçoivent aucun gage pour l'exercice de leur charge et que l'évêque ne puisse directement ni indirectement, dans la collation des ordres, tirer aucun profit sur lesdits greffiers. Autrement, le concile ordonne que les greffiers eux-mêmes seront tenus de donner leur peine gratuitement, cassant et annulant toutes taxes contraires, tous statuts et coutumes, même de temps immémorial et en quelque lieu que ce soit, comme étant plutôt des abus et des corruptions voisins de la simonie, que de légitimes usages. Ceux qui agiraient différemment, tant en donnant qu'en recevant, encourraient par le fait même, outre la vengeance de Dieu, les peines portées par le droit.

Can. 2. *(Que nul ne doit être admis aux ordres sacrés, sans avoir de quoi vivre.)*

Il n'est pas séant que ceux qui sont entrés au service de Dieu soient, à la honte de leur profession, obligés à la mendicité ou contraints de gagner leur

1. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 701-704.

vie par un emploi sordide. Étant trop certain qu'en plusieurs lieux, un grand nombre sont admis aux ordres presque sans aucun choix et usent d'une infinité d'adresses et de tromperies pour faire croire qu'ils obtiennent un bénéfice ecclésiastique ou possèdent des ressources suffisantes, le saint concile ordonne qu'aucun clerc séculier, même par ailleurs idoine au point de vue des mœurs, de la science et de l'âge, ne puisse être à l'avenir promu aux ordres sacrés, si auparavant il n'est pas juridiquement prouvé qu'il possède paisiblement un bénéfice ecclésiastique suffisant pour l'entretenir honnêtement. Ce clerc ne pourra résigner son bénéfice, qu'en faisant mention qu'il a été ordonné sur ce titre et la résignation ne pourra être admise, s'il n'est pas vérifié qu'il a, par ailleurs, de quoi vivre commodément : autrement, la résignation sera nulle.

A l'égard de ceux qui ont un patrimoine ou une pension, ne pourront être reçus aux ordres à l'avenir que ceux que l'évêque aura jugé devoir y être promus pour la nécessité ou le bien de ses églises, mais après avoir auparavant constaté qu'ils possèdent véritablement ce patrimoine ou cette pension et qu'ils y trouvent suffisamment de quoi vivre. Et dans la suite, ce patrimoine ou cette pension ne sauraient être aliénés, éteints ou remis, si ce n'est avec la permission de l'évêque, et sous la condition que [leurs titulaires] aient obtenu quelque bénéfice ecclésiastique suffisant ou qu'ils aient de quoi vivre par ailleurs. Sur quoi, le concile renouvelle les peines des anciens canons.

Can. 3. *(Moyens d'accroître les distributions journalières; approbation de la coutume de ne rien donner ou de n'accorder que moins du tiers aux non-résidents; punition des absents contumaces.)*

Les bénéfices ayant été établis pour assurer le service divin et permettre l'accomplissement des fonctions ecclésiastiques, afin que le service de Dieu ne se relâche en aucune manière, mais qu'au contraire le respect qui lui est dû apparaisse en toutes choses, le saint concile ordonne que dans les églises, tant cathédrales que collégiales, dans lesquelles les distributions quotidiennes sont inexistantes ou si ténues qu'apparemment elles sont négligées, il soit fait distraction de la troisième partie de tous les fruits, profits et revenus, tant des dignités que des canonicats, personnats, portions et offices, pour être converties en distributions journalières et divisées entre ceux qui possèdent ces dignités et ceux qui assisteront au service divin, proportionnellement, conformément à la répartition qui aura été établie par l'évêque, même comme délégué du Saint-Siège, lors de la première distraction des fruits. On respectera néanmoins les coutumes des églises, dans lesquelles ceux qui ne résident pas ou ne desservent pas, ne reçoivent rien ou reçoivent moins du tiers. Ce, nonobstant toutes exemptions, coutumes contraires de temps immémorial et appels quelconques. En cas de contumace plus grande de la part de ceux qui manqueraient au service, on pourra procéder contre eux, conformément au droit et aux saints canons.

Can. 4. *(Il doit y avoir un nombre suffisant de prêtres pour administrer les paroisses. Raisons de fonder de nouvelles paroisses.)*

Dans toutes les églises paroissiales ou qui ont des fonts baptismaux, dans lesquelles le peuple est si nombreux qu'un seul recteur n'est pas suffisant pour administrer les sacrements de l'Église et pour faire le culte divin, les évêques, même en qualité de délégués du Siège apostolique, obligeront les recteurs ou tous autres que la chose concernera, à prendre comme adjoints à leur emploi autant de prêtres qu'il sera nécessaire pour l'administration des sacrements et la célébration du culte divin. Dans les églises où, vu la difficulté des chemins ou la distance des lieux, les paroissiens ne peuvent sans grande gêne accéder pour y recevoir les sacrements ou y entendre l'office divin, les évêques pourront établir de nouvelles paroisses, même malgré les recteurs, suivant la teneur de la constitution d'Alexandre III, qui commence *Ad audientiam.* Aux prêtres qu'il faudra préposer aux églises nouvellement érigées, on assignera une portion suffisante à leur subsistance, laissée à la libre décision de l'évêque, et à prendre sur les fruits et les revenus qui se trouveront appartenir, de quelque façon que ce soit, à l'église-mère; et même, s'il est nécessaire, il pourra contraindre le peuple à fournir de quoi suffire à la subsistance des dits prêtres, nonobstant toute réserve générale ou spéciale, ou affectation sur les dites églises et sans que l'effet des dites ordonnances et érections puisse être empêché ni arrêté par aucunes provisions, même en vertu de résignation, ni par aucunes dérogations ou suspensions.

Can. 5. *(Permission aux évêques de faire des unions de bénéfices à perpétuité, dans les cas marqués par le droit.)*

Afin que les églises, où l'on offre les saints mystères, puissent être conservées en un état suffisamment digne, les évêques, même en qualité de délégués du Siège apostolique, pourront, selon la forme du droit, sans préjudice cependant de ceux qui en sont pourvus, faire des unions à perpétuité de quelques églises que ce soit, paroissiales ou pourvues de fonts baptismaux, ou des autres bénéfices, cures ou non-cures, avec d'autres cures, en raison de leur pauvreté et dans les autres cas prévus par le droit, même si les dites églises ou bénéfices étaient généralement ou spécialement réservés ou avaient une affectation quelle qu'elle soit. Ces unions ne pourront être révoquées ni détruites en vertu d'aucune provision, même pour cause de résignation ou de dérogation ou de suspension.

Can. 6. *(Aux recteurs ignorants, on donnera des vicaires qui, pour le temps de leur ministère, participeront aux fruits du bénéfice. Les scandaleux, persévérant dans leur faute, pourront être privés de leur bénéfice.)*

Certains recteurs d'églises paroissiales, illettrés et incapables, sont moins aptes aux offices sacrés; d'autres, en raison de leur vie scandaleuse, détruisent plutôt qu'ils n'édifient. Les évêques, même comme délégués du Siège apostolique, à l'égard de ceux qui manquent de science et de capacité, mais qui mènent une vie honnête, pourront leur commettre pour un certain

temps des coadjuteurs ou vicaires, en assignant à ceux-ci une partie du revenu suffisante pour leur entretien, ou en y pourvoyant d'une autre manière, sans égard à exemption ni appellation quelconque.

Pour ceux qui vivent honteusement et scandaleusement, les évêques les avertiront d'abord; puis les contraindront à se corriger; et s'ils persévèrent incorrigibles dans leur iniquité, les évêques auront le droit de les priver de leurs bénéfices, suivant les institutions des saints canons, et sans égard à exemption ou appel quelconque.

Can. 7. *(En ce qui concerne les églises ruinées, les évêques transféreront, avec leurs charges, celles qui ne peuvent être restaurées; ils veilleront à la réparation des autres.)*

Comme on doit avoir aussi grand soin que les choses consacrées au service divin ne viennent, par l'injure des temps, à perdre leur destination et à sortir de la mémoire des hommes, les évêques, même comme délégués du Siège apostolique, pourront transférer les bénéfices simples, ceux même de droit de patronage, des églises que la vétusté ou d'autres causes ont mises en ruines, et dont le manque de ressources empêche la restauration, dans leurs églises-mères ou en d'autres églises du même lieu ou du voisinage, comme ils le jugeront à propos, mais en appelant (pour les consulter) ceux qui y ont intérêt. Dans ces églises, ils érigeront des autels, des chapelles sous les mêmes titres et invocations; ou bien le transfert se fera à des autels et chapelles déjà érigés, avec tous les émoluments et les charges, qui appartenaient aux églises précédentes.

Quant aux églises paroissiales qui se trouveraient ainsi ruinées, les évêques auront soin, encore qu'elles soient de droit de patronage, de veiller à leur reconstruction au moyen des ressources et revenus, quels qu'ils puissent être, qui appartiendraient aux dites églises. Si ces revenus ne sont pas suffisants, ils obligeront, par tous moyens opportuns, à le faire, les patrons et tous autres, qui tirent quelque revenu des dites églises; et, à leur défaut, les paroissiens, sans égard à appel, exemption ou opposition quelconque. Que s'ils se trouvent tous dans une trop grande pauvreté, on les transférera dans les églises-mères ou dans des églises voisines, avec la faculté d'affecter tant les églises paroissiales que les autres églises ainsi ruinées, à des usages profanes non sordides, en y laissant pourtant une croix.

Can. 8. *(Les monastères en commende, dans lesquels ne règne pas une observance régulière, et tous bénéfices quelconques devront être visités chaque année par l'Ordinaire.)*

Il est équitable que, dans un diocèse, l'Ordinaire ait un soin particulier de toutes choses concernant le service divin et qu'il y mette ordre, quand il le faut. Aussi les monastères en commende, même les abbayes, prieurés et prévôtés, dans lesquels l'observance régulière n'est pas en vigueur, comme aussi tous autres bénéfices, tant cures que non-cures, séculiers et réguliers, de quelque manière qu'ils soient en commende, même les exempts, seront

visités tous les ans par les évêques, même en tant que délégués du Siège apostolique.

Les évêques pourvoiront par les moyens convenables, et même par le séquestre des fruits, à ce que l'on restaure et répare les choses qui pourraient en avoir besoin, et que l'on satisfasse convenablement à tout devoir concernant le soin des âmes, si ces lieux ou leurs annexes en sont chargés, et à toutes les autres obligations, nonobstant appels quelconques, privilèges, coutumes même prescrites de temps immémorial, lettres conservatoires, députations de juges et leurs défenses.

Si dans les lieux susdits l'observance régulière est en vigueur, les évêques auront soin d'avertir paternellement les supérieurs des réguliers de vivre et de faire vivre ceux qui leur sont soumis conformément à leurs règles et à leurs constitutions régulières et de les gouverner et maintenir dans leur devoir. Que si, après avoir été ainsi avertis, ces supérieurs manquent dans les six mois de visiter ou de corriger leurs inférieurs, alors les dits évêques, agissant comme délégués du Saint-Siège, pourront les visiter et corriger, tout comme pourraient le faire les supérieurs, suivant leur règle et leurs constitutions, sans égard et nonobstant tous appels, privilèges et exemptions.

Can. 9. *(Abolition du nom et de la fonction de quêteurs. Les Ordinaires publieront les indulgences et les grâces spirituelles, assistés de deux membres du chapitre qui percevront gratis les aumônes.)*

La suite des temps ayant rendu inutiles plusieurs remèdes, antérieurement apportés aux abus et dérèglements des quêteurs d'aumônes [1], par plusieurs conciles, tant ceux du Latran et de Lyon que celui de Vienne, et leur dépravation paraissant s'accroître tous les jours au grand scandale des fidèles qui s'en plaignent justement, jusqu'au point qu'il ne paraît plus rester aucune espérance de leur amendement ; le saint concile ordonne que le nom et l'usage en soient entièrement abolis en tous lieux de la chrétienté et que personne ne soit plus accepté pour en remplir la fonction, nonobstant tous privilèges accordés à églises, monastères, hôpitaux, lieux de dévotions, ni à aucune personne de quelque état, dignité et condition qu'elle puisse être, et sans égard aux coutumes, quelles qu'elles soient, même de temps immémorial. Le concile veut et ordonne que les indulgences et autres grâces spirituelles, dont il n'est pas à propos que pour cela les fidèles soient privés, soient à l'avenir publiées au peuple dans les temps convenables par les Ordinaires des lieux, qui prendront pour adjoints deux membres du chapitre, auxquels est accordé pouvoir de recueillir fidèlement les aumônes et autres secours de charité qui leur seront offerts, mais sans en rien retenir, afin que tous voient et comprennent enfin que véritablement les trésors célestes de l'Église sont dépensés, non pour le profit particulier, mais pour l'entretien de la piété.

1. Sur ces quêteurs, voir supra, sess. v, *De reform.*, c. 2.

CHAPITRE II

SESSION XXII[1]

LE SAINT SACRIFICE DE LA MESSE

Dans la session xxi (cinquième sous Pie IV) avait été publié le décret d'indiction de la session suivante, fixée au jeudi après l'octave de la Nativité, soit le 17 septembre. Le concile avait toute faculté de restreindre ou de proroger ce délai ; mais la session se tint au jour fixé. Elle avait pour objet la doctrine relative au *sacrifice de la messe.*

I. — Préparation du décret.

Le décret du sacrifice de la messe, eut, au concile de Trente, pour ainsi dire une double préparation [2]. Une première délibération de décembre 1551 à janvier 1552, aboutit à la rédaction de chapitres doctrinaux et de canons qui ne reçurent point, vu l'interruption du concile, la sanction définitive de leur promulgation. La délibération, reprise de juillet à septembre 1562, aboutit au décret définitif.

L'histoire de la première délibération ne manque pas d'intérêt pour le dogme et la théologie : aussi est-il indispensable d'en donner ici un aperçu suffisant : les textes n'en ont pas encore été édités par la *Görresgesellschaft*. On doit se contenter de Theiner, t. i, p. 602-650. L'histoire de la seconde délibération fait suite, dans l'édition de Mgr Ehses, aux discussions *de usu eucharistiæ*, t. viii, p. 718 sq.

I. - Première discussion sous Jules III

1° *Articles à condamner.* — Dix articles, empruntés aux réformateurs, furent soumis à l'examen des théologiens :

1. Missam non esse sacrificium nec oblationem pro peccatis; sed	La messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour nos péchés; elle

1. 17 septembre 1562. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 706-732.

2. Dans les discussions relatives au sacrement de l'eucharistie, les théologiens avaient déjà proposé d'ajouter un article à censurer : *Eucharistiam non esse verum sacrificium* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 1008).

tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti; vocari autem a patribus translato nomine sacrificium; at vere et proprie non esse, sed tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum.

est seulement la commémoraison du sacrifice accompli sur la croix. C'est métaphoriquement que les Pères ont pu l'appeler sacrifice : elle ne l'est ni proprement ni en vérité; elle est simplement le testament et la promesse de la rémission des péchés.

Luther : *Captiv. Babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 523-524; *Confession d'Augsbourg*, *Symb. Bücher*, p. 51-53.

2. Missam non esse ex evangelio, neque a Christo institutam; sed inventam ab hominibus; neque eam esse opus bonum, aut meritorium; immo in ea committi manifestam et multiplicem idololatriam.

La messe ne vient pas de l'évangile; elle n'a pas été instituée par le Christ; mais c'est une invention humaine. Elle n'est pas une œuvre bonne et méritoire; bien plus, en elle, on commet une manifeste et multiple idolatrie.

Mélanchthon : *Loci communes*, *2a ætas*, *Corp. reform.*, t. XXI, p. 479-480; *3a ætas*, p. 873-876, *passim*; *Apologia confessionis*, a. 24, *Symbol. Bücher*, p. 252-256, 267; Calvin, *Institution chrétienne*, IV, XVIII, *Corp. reform.*, t. XXXII, 1057 sq.

3. Blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto, si quis credat Dei filium denuo a sacerdotibus in missa Deo Patri offerri; Christumque pro nobis mystice immolari et offerri, non aliud esse, quam illud nobis ad manducandum dari. Et Christum illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse ut apostoli offerrent corpus et sanguinem ejus in sacrificio missæ.

C'est proférer un blasphème à l'adresse du très saint sacrifice offert par le Christ sur la croix que de croire que les prêtres offrent de nouveau, à la messe, le Fils de Dieu à Dieu le Père. Dire que le Christ est pour nous mystiquement immolé et offert signifie simplement qu'il nous est donné en nourriture. Et quand le Christ a dit à ses apôtres : faites ceci en mémoire de moi, il ne leur a pas ordonné d'offrir son corps et son sang dans le sacrifice de la messe.

Urbain Regius († 1541) [1], contre Jean Eck : *Materia cogitandi de toto missæ negotio*, et surtout : *Responsio ad II art.* (primum et ter-

1. Professeur à Ingolstadt en 1510, vicaire général de Constance en 1519; il prêcha à Augsbourg la doctrine de Luther, puis à Hall, dans le Tyrol; nommé prédicateur par le magistrat d'Augsbourg en 1524, il organisa, sur l'ordre du duc Ernest, la nouvelle église de Lunebourg et y mourut avec la qualité de surintendant. Il défendait la théorie purement luthérienne de l'impanation.

tium) *de Missa Johannis Eccii*, Augsbourg, 1528, 1529; Luther, *Captiv. Babyl.*, *Werke*, t. vi, p. 512, 523-524; Bucer, *De reformatione instituenda.*

4. Canonem missæ erroribus et seductionibus scatere, abrogandum esse, fugiendumque non secus ac pessimam abominationem.

Le canon de la messe fourmille d'erreurs et de séductions; il doit être supprimé et il faut le fuir comme détestable abomination.

Confession d'Augsbourg, indique le concile. Voir l'*Apologie*, *Symbol. Bücher*, p. 300-305; Zwingle : *De canone missæ epicheresis*, dans *Opera*, t. iii, p. 101 sq. et *Adversus Hieronymum Emserum canonis missæ adsertorem H. Zwinglii Antibolon*, *ibid.*, p. 141 sq. Dans ces textes de Zwingle se trouve l'erreur de l'article précédent.

Le concile renvoie aussi, mais sans référence aucune, à Bullinger (Henri), successeur de Zwingle à Zürich, mort en 1575, corédacteur de la *Confessio helvetica posterior* (1563). On peut trouver sa doctrine dans ce document. Voir E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 213.

Référence à Mélanchthon, dans son livre *Contre la messe privée*. Ne s'agirait-il pas plutôt de Luther ? (Voir *infra*, art. 7).

5. Missam nec vivis nec mortuis ut sacrificum prodesse; et impium esse applicare eam pro peccatis, pro satisfactionibus, et aliis necessitatibus.

La messe, comme sacrifice, ne profite ni aux vivants, ni aux morts. C'est une impiété de l'appliquer pour les péchés, pour les satisfactions et pour les autres nécessités.

Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. vi, p. 524-525 [1]; Mélanchthon, *Loci communes*, *3ª ætas*, *loc. cit.*, p. 873-876; *Apologie de la Confession*

1. « Au peuple, le réformateur faisait toujours une obligation d' « entendre la « messe » le dimanche et il prenait même, contre la fréquentation déjà excessive des petites chapelles, la défense des anciens canons qui prescrivent l'assistance à la messe paroissiale. *Decem præcepta*, *Werke*, t. i, p. 143. Il n'interdisait pas davantage aux prêtres de célébrer, pourvu qu'ils interprétassent les formules du missel dans le sens de sa théologie du sacrifice et qu'ils n'eussent pas d'autre but que de communier les fidèles et de prier pour eux (voir ici, l'art. 3). Les messes privées lui paraissent acceptables pour la dévotion personnelle du prêtre au même titre que la communion pour les laïques. Même les « messes votives » ne sont pas condamnées, ni l'honoraire qu'elles comportent, pourvu que le ministre se garde de prétendre offrir par là un sacrifice, et dirige son intention sur les prières qu'il adresse à Dieu pour les vivants et les morts. » J. Rivière, *Messe*, *Dict. de théol. cath.*, t. x, col. 1087. On comprend pourquoi l'incise *missæ ut sacrificium*. Cf. *Capt. Babyl.*, *Werke*, t. vi, p. 524-525. Mais l'évolution de Luther n'est pas terminée.

d'Augsbourg, loc. cit.; Calvin, *De cœna Domini*, dans l'*Institution*, IV, XVII-XVIII, *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 975 sq.; (voir la note 1 sur les transformations de ce traité de la sainte Cène) et surtout XVIII, p. 1057 sq.

6. Sicut nemo pro alio communicat, vel pro alio absolvitur; ita nec in missa sacerdos pro alio sacrificium offerre potest.

De même que personne ne communie ni ne reçoit l'absolution pour un autre; ainsi à la messe le prêtre ne peut offrir pour un autre le sacrifice.

Mélanchthon, *Apologia*, art. 23 (12), *De missa, passim, Symbol. Bücher*, voir surtout p. 261-262.

7. Missas privatas, in quibus scilicet solus sacerdos et non alii communicant, ante Gregorium magnum non fuisse, et illicitas esse atque abrogandas, ac cum Christi institutione pugnare, et præsentare magis excommunicationem, quam communionem a Christo institutam.

Les messes privées, dans lesquelles le prêtre seul communie, et non les autres, n'existaient pas avant Grégoire le Grand; elles sont illicites et doivent être supprimées; elles sont en opposition avec l'institution du Christ et marquent bien plus une excommunication, qu'une communion instituée par le Christ.

Deux références au concile : *Apologia*, a. 24 (12), *Symbol. Bücher*, p. 249; Calvin, *loc. cit.*, c. XVIII, surtout à partir du n. 10. *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1067 sq.

Mais on pourrait ajouter Luther, après son évolution, dans ses écrits postérieurs à 1525 : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (*Werke*, t. XXXVIII, p. 195 sq.), traduit en latin par Juste Jonas, *De missa privata et unctione sacerdotum*, Wittemberg, 1534; cf. *De abroganda missa privata*, *Werke*, t. VIII, p. 411 sq., traduit par Luther lui-même en allemand, *Vom Missbrauch der Messe, ibid.*, p. 477 sq.; *Vom Greuel der Stillmesse* (De l'abomination de la messe basse), *Werke*, t. XVIII, p. 22-26.

8. Vinum materiam non esse hujus sacrificii, neque aquam miscendam cum vino in calice, idque esse contra Christi institutionem.

Le vin n'est pas la matière de ce sacrifice et l'eau ne doit pas être mélangée avec le vin dans le calice : car c'est contre l'institution du Christ.

Bucer, *Apologie* contre l'*Antididagma* (de Gropper). Il semble que le concile fasse allusion au pamphlet de Bucer, annexé au compte rendu tendancieux du colloque de Ratisbonne : *Eyn Christlich onge-*

ferlich bedencken, wie ein leidlicher Anfang christlicher Vergleichung in der Religion zu machen seyn möchte (1545).

9. Ecclesiæ romanæ ritum, quo secreto et submissa voce verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; missamque nonnisi in lingua vulgari, quam omnes intelligant, celebrari debere; imposturamque esse certas missas certis sanctis attribuere.

Le rite de l'Église romaine, selon lequel les paroles de la consécration sont prononcées à voix basse est condamnable; et la messe ne peut être célébrée qu'en langue vulgaire, intelligible à tous. Et c'est une imposture d'attribuer certaines messes à certains saints.

Assertion de Calvin, *loc. cit.*, c. XVII, p. 1047 sq. On trouvera la quintessence de l'animosité protestante dans Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, sess. XXII, *De missa*, t. II, p. 174 sq.

10. In celebratione missarum omnes cæremonias, vestes et externa signa irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis. Et sicut missa Christi simplicissima fuit; ita quanto missæ illi primæ omnium missa vicinior est similis sit, tanto magis esse christiana.

Dans la célébration des messes, toutes les cérémonies, vêtements et gestes extérieurs sont plutôt des dérisions de l'impiété que des honneurs pieux. Et, comme la messe du Christ fut fort simple, ainsi, plus la messe est semblable et voisine de cette messe, la première de toutes, et plus elle est chrétienne.

Luther : *Captiv. Babyl.*, c. *De sacramento panis*, *Werke*, t. VI, p. 523.

2° *Discussions des théologiens.* — Elles commencèrent le 7 pour se clore le 29 décembre, avec une interruption le jour de Noël. Vingt-six théologiens sur soixante-dix environ purent donner leur avis; la date fixée pour la tenue de la session étant trop proche pour qu'on pût accorder aux autres le temps d'exposer leur sentiment. D'ailleurs tout était suffisamment dit.

Deux points surtout ont été mis en relief par les théologiens : la *réalité* du sacrifice de la messe et sa *valeur*.

Les arguments invoqués pour démontrer l'existence du sacrifice eucharistique sont présentés ordinairement dans la forme classique : Écriture, Tradition. Un seul auteur, Barthélemy Miranda, O. P., fait observer que l'argument tiré de la tradition est le plus important : on trouve dans sa réflexion comme un écho de la quatrième session du concile : *et majoris etiam auctoritatis est traditio, quam scriptura : cum ex Ecclesia habeatur, quæ sit scriptura canonica.* Ecclesiæ enim *facta est revelatio* (Theiner, t. I, p. 633). L'argument scripturaire domine presque

partout; mais il faut avouer que sa présentation laisse assez à désirer C'est à peine si deux ou trois théologiens (dont Miranda; cf. Sonnius, p. 612 *b;* Gropper, p. 618 *b*) effleurent l'argument tiré des paroles de la consécration; ce à quoi s'arrêtent les orateurs, ce sont plutôt les prédictions, les types et images du sacrifice eucharistique, la messe comme représentation et commémoraison du sacrifice de la croix, le sacerdoce du Christ s'exerçant comme celui de Melchisédech sur le pain et le vin, la communication de ce sacerdoce, en vue du sacrifice à offrir, aux apôtres et aux prêtres destinés à succéder à Jésus-Christ. Ajoutons à ces points qui touchent réellement et de près au sacrifice eucharistique quantité d'autres textes qui ne s'y rapportent que de très loin. Et nous constaterons qu'une argumentation somme toute assez médiocre est ici mise au service d'une vérité de foi que tous d'ailleurs confessent fermement. Signalons le rapport de Laynez (Theiner, t. I, p. 603-606), typique à tous ces égards. Celui de Melchior Cano mérite une mention spéciale parce qu'il ajoute à la démonstration positive du dogme la réfutation des objections scripturaires tirées surtout de l'épître aux Hébreux (*ibid.*, p. 607-609). Une raison de convenance est mise heureusement en relief par le mineur Jean Mahusius : « Si la messe n'était pas un sacrifice, les chrétiens n'auraient pas de sacrifice et seraient plus malheureux que tous les païens, puisqu'on ne peut citer aucune nation païenne qui n'ait pas eu le sacrifice » (p. 614).

La question de la valeur du sacrifice retient l'attention de quelques orateurs. Le louvanien Josse de Ravensteyn reconnaît à la messe une efficacité *ex opere operato*, c'est-à-dire *ex rei oblatæ pretio et gratia*, mais *per modum impetrationis*, sans qu'il y ait en sa faveur cette promesse infaillible accordée aux sacrements. (Le Plat, t. IV, p. 350-359. Theiner, t. I, p. 613 *a* renvoie à Le Plat.) Dans le même sens, le mineur Delphin. (Theiner, t. I, p. 631 *a*.) Le dominicain Ambroise Pelargus (Storch) avait noté : *applicatur autem non omnibus, sed dispositis* (Theiner, t. I, p. 621 *a*); et Melchior Cano précisa qu'il s'agit d'une participation limitée, *finita*, soit par la volonté divine, soit par nos propres dispositions (p. 609 *b*).

Au point de vue dogmatique, malgré de légères réserves sur des points secondaires (Theiner, t. I, p. 636 *a*), les théologiens étaient d'accord pour demander la condamnation des dix articles. Au point de vue théologique, il serait difficile de discerner dans leurs assertions, toujours de portée très générale, des explications du sacrifice eucharistique comme il s'en est produit dans les écoles théologiques posté-

rieurement au concile de Trente. Sans doute, l'un parle d'immolation, l'autre d'oblation, celui-ci associe l'immolation et l'oblation; celui-là envisage l'oblation du Christ à l'autel et celle qu'il fit éternellement dans le ciel. Quelques-uns insistent sur le lien qui unit la consécration à la communion du prêtre. Mais toutes ces assertions ne se présentent que comme des *obiter dicta* et non des thèses explicitement formulées [1].

3° *Discussion des Pères.* — Aux dix articles primitifs avaient été joint un exposé doctrinal (encore inédit), et la discussion des deux documents commença le 7 janvier pour se terminer le 14. En même temps que le sacrifice de la messe, le sacrement de l'ordre était étudié. Voir plus loin, p. 467. Le cardinal de Trente demanda immédiatement qu'on discutât du sacerdoce, dont le sacrifice n'est qu'une fonction. (Theiner, t. I, p. 636.) Cette procédure plus logique n'obtint l'assentiment que de quelques prélats et on continua à discuter simultanément des deux sujets.

Au point de vue dogmatique, la discussion des Pères n'amena rien de saillant : l'évêque de Feltre se permit de contester l'argument classique de la prophétie de Malachie et du sacrifice de Melchisédech. (*Ibid.*, p. 639 *a*.) De plus, il proposait une distinction subtile : la messe ne serait pas un sacrifice, mais il y aurait un sacrifice dans la messe, *cum sit imago veri sacrificii. (Ibid.)* On se demanda aussi s'il fallait référer l'acte sacerdotal du Christ à l'ordre de Melchisédech ou à celui d'Aaron (p. 640 *a*; 642 *b*). Discussions qui demeurèrent sans effet sur les décisions ultimes.

Au point de vue pratique, l'évêque d'Agram demanda qu'on ne prît pas de décision générale au sujet de la langue liturgique, ajoutant que dans son diocèse, en plusieurs endroits, était employé un dialecte local (p. 637 *a*). L'archevêque d'Upsal rappela le privilège accordé aux Norvégiens de consacrer seulement avec du pain (p. 638 *a*).

L'exposé doctrinal recueillit beaucoup d'éloges; mais certains évêques demandèrent qu'on l'abrégeât. On demanda surtout de ne pas toucher aux controverses d'écoles; ce qui explique l'intervention de l'archevêque de Mayence : *est advertendum quod dicitur communionem*

1. « Nulle trace, dit exactement M. Lepin (*L'idée du sacrifice de la messe*, p. 326) des théories qu'on verra surgir dans les années suivantes et qui tendent à exiger du sacrifice eucharistique une immutation de la victime équivalant de quelque manière à sa destruction... L'idée du sacrifice de la messe apparaît liée pratiquement à trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation et la représentation commémorative de l'immolation passée. » Cf. Rivière, *Messe* (*Dictionn. de théol. cath.*, t. x, col. 1116-1117).

esse partem sacrificii, cum multi id negent et quia communio non est oblatio (p. 637 *a*).

La seule question vraiment grave qui fut agitée fut de savoir s'il y avait sacrifice à la Cène. L'évêque de Feltre avait émis quelques doutes à cet égard (p. 639 *a*). L'évêque de Bitonto prit nettement parti contre la réponse affirmative (p. 640 *b*), et fut suivi par l'archevêque de Manfrédonia (p. 645 *b*), qui reconnaissait aller contre l'opinion générale. Bien que certains évêques eussent demandé qu'on ne décidât rien sur ce point, le projet du 1er chapitre doctrinal comportait expressément l'indication que Jésus-Christ avait offert le premier sacrifice eucharistique à la sainte Cène : *Ex his quæ dicta sunt perspicuum evadit Christum Dominum missæ sacrificium instituisse, idque primum omnium in novissima cœna eum celebrasse, quod per apostolos postea sanctosque Dei ministros continue in Ecclesia Deo oblatum extitit.* (Dans Le Plat, t. IV, p. 386.)

4° *Premier projet de décret* (14-29 janvier 1552). — Dès le 14 janvier, une commission de dix-huit prélats fut nommée pour rédiger les chapitres doctrinaux et les canons. Les canons furent prêts le 17, la doctrine le 20. Les canons ont été publiés par Theiner, t. I, p. 646 *a, b;* la doctrine se trouve dans Le Plat, t. IV, p. 385-397.

Nous en empruntons l'analyse à J. Rivière, art. *Messe* (*Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 1117) : « Après une courte préface qui liait le problème de la messe à celui de l'ordre, le document, conçu dans le style des grandes constitutions antérieurement promulguées par le concile, se composait d'un exposé doctrinal en quatre chapitres, suivi de treize canons.

« Bien qu'il ne soit rien resté de ce texte dans le décret définitif, il ne manque pas d'intérêt. La doctrine catholique de la messe y est présentée avec une ampleur et une abondance d'arguments théologiques, qui en font une dissertation équilibrée suivant toutes les règles de l'art. Un premier chapitre affirme, avec preuves à l'appui, le caractère sacrificiel de la messe. On peut y remarquer cette définition du sacrifice (p. 387) : *Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam sacrificium esse proprie dictum.* Puis un second chapitre établissait la « nécessité » de ce sacrifice et sa convenance avec celui de la croix : la raison d'être du sacrifice dans l'économie religieuse y était longuement revendiquée. De l'oblation eucharistique, largement comparée à celle de l'Ancien Testament, le troisième chapitre exposait les fruits et l'application. Toutes les questions d'ordre pratique étaient enfin bloquées dans le quatrième. Çà et là le texte ne

manquait pas de réprouver les négations ou innovations correspondantes des réformateurs.

« Les canons suivaient pas à pas les articles qui avaient servi de base à la discussion conciliaire, sauf que quelques-uns de ceux-ci, savoir les nos 1, 3 et 10, étaient dédoublés, sans doute pour en rendre la rédaction moins complexe. Ainsi les dix articles primitifs donnaient naissance à treize canons, mais qui respectaient l'ordre et jusqu'à la lettre de ceux-là. »

Ce décret, qui sans doute eût été largement discuté, ne vit jamais le jour. Il devait être publié à la session du 25 janvier. Mais le 23, « des ambassadeurs du prince protestant Maurice de Saxe étaient annoncés, qui promettaient, sous le bénéfice d'un plus large sauf-conduit, d'envoyer au concile une députation de leurs théologiens. Sur quoi l'assemblée résolut de surseoir à la publication des projets préparés. » (Cf. Theiner, t. I, p. 647-648.) Le 25 janvier, la session fut prorogée au 19 mars, voir ci-dessus, p. 391. Et, le 19 mars, derechef elle fut renvoyée à une date ultérieure. Entre temps le concile fut suspendu et la session du 28 avril entérina simplement le décret de suspension.

L'interruption dura, on le sait, près de dix années.

II. Deuxième discussion sous Pie IV

1° *Les articles soumis aux théologiens.* — La question du sacrifice de la messe fut reprise seulement pour la XXIIe session, après la question de la communion sous les deux espèces et la communion des enfants. Le texte des discussions est publié par Mgr Ehses (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 718-981).

Les treize articles soumis à l'appréciation des théologiens mineurs étaient proposés sous forme de questions théologiques :

1. An missa sit sola commemoratio sacrificii in cœna peracti, non autem verum sacrificium?
2. An sacrificio in cœna peracto deroget sacrificium missæ?
3. An illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24) ordinaverit Christus ut apostoli offerrent corpus et sanguinem suum in missa?
4. An sacrificium, quod in missa fit, prosit solum sumenti, non possit autem offerri pro aliis, tam vivis quam defunctis, nec pro ipsorum peccatis, satisfactionibus et aliis necessitatibus?
5. An missæ privatæ, in quibus scilicet solus sacerdos et non alii communicant, illicitæ sint et abrogandæ?

6. An, quod in missa aqua vino admisceatur, cum Christi institutione pugnet?

7. An canon missæ errores contineat sitque abrogandus?

8. An Ecclesiæ romanæ ritus, quo secreto et submissa voce verba consecrationis proferuntur, damnandus sit?

9. An missa nonnisi in lingua vulgari, quam omnes intelligant, celebrari debeat?

10. An abusus sit, certas missas certis sanctis attribuere?

11. An cæremoniæ, vestes et signa externa, quibus Ecclesia in celebratione missarum utitur, sint tollendæ?

12. An Christum pro nobis mystice immolari idem sit, quod nobis ad manducandum dari?

13. An missa sit tantum sacrificium laudis et gratiarum actionis, et etiam sacrificium propitiatorium, tam pro vivis quam pro defunctis.

(*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 719.)

On voit que, sous une forme différente, la matière était à peu près la même. On régla l'ordre de la discussion de telle sorte que toute l'affaire fût menée rondement. Deux commissions d'évêques furent nommées par les légats (p. 721), pour rédiger, la première, l'exposé doctrinal et les canons relatifs à la messe, la seconde, la recension des abus en matière de messe.

Le décret préparé en 1552, alors que le concile ne comptait que soixante-dix Pères, fut abandonné, cent quatre-vingts évêques assistant à cette XXIIe session.

2° *Discussions des théologiens.* — C'est surtout l'article premier qui retint l'attention des théologiens. Toutes les variétés d'argumentation, scripturaire, patristique, canonique ou rationnelle, y furent tour à tour abordées. La preuve de tradition tint une plus grande place. Pierre Soto en défendit le principe (p. 726); Diego de Païva, invoquant tour à tour Ignace d'Antioche, Irénée, Justin, Chrysostome, Jérôme, Augustin, montre que la messe ne fut pas inconnue dans l'Église des quatre premiers siècles (p. 732-734). Ce théologien dut rectifier une assertion quelque peu risquée de son compatriote, François Foreiro, accordant à la tradition tant d'importance que, sans elle, les paroles de la dernière Cène ne lui paraissaient pas suffisantes pour établir l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ (p. 731-732).

Deux théologiens, Gaspar Villalpando (p. 739) et Laynez, plus tard, lors de la discussion relative à la concession du calice (p. 888), font état, pour réfuter les objections de Luther, de ses entretiens avec le démon.

Plusieurs divergences apparurent dans ces discussions : la première et la principale porta sur la relation du Christ à Melchisédech. Salme-

ron l'avait placée à la Cène (p. 724), Torrès à la croix (p. 725). L'opinion de Torrès fut longuement réfutée par Melchior Cornelius, qui s'attacha à démontrer que le sacrifice de Melchisédech était le type de l'eucharistie (p. 735). — Sur les fruits de la messe, Ferdinand de Belloglio critiqua la doctrine de Cajétan, pour lequel la messe n'est appliquée qu'à ceux qui ont mérité cette application (p. 730).

A propos de l'institution du sacrifice eucharistique, on notera l'opinion de Diego de Païva : Si le Christ n'avait pas institué l'eucharistie comme sacrifice, l'Église aurait pu l'instituer, parce que sacrement et sacrifice ne se contredisent pas ici (p. 734). C'était déjà l'opinion de Ruard Tapper, *Explicatio articulorum*, XVI, *Opera*, Cologne, 1582, p. 253.

Les consulteurs n'eurent aucune peine à justifier les pratiques de la liturgie catholique attaquée par les protestants. Mais, à la différence des théologiens de 1551, aucun ne semble avoir qualifié d'hérétiques les positions des adversaires.

Les deux derniers articles ramenèrent forcément le problème de la réalité du sacrifice eucharistique. Les prières sont écartées du sacrifice par François de Sanctio, *cum debeat esse res quæ Deo dicatur et offeratur et comedatur* (p. 743). A noter aussi ce rapport de la messe au Christ, établi par Aloïs de Borgonovo (p. 745) : *Missa autem licet a sacerdote celebretur, tota tamen Christi actio est et nihil nisi Christi nomine in ea agitur.*

3° *Discussion des Pères.* — Nous passons sur les détails d'ordre purement historique : la plupart des Pères désiraient un exposé doctrinal, mais court, comme préface aux canons. Cette solution moyenne prit place entre la solution radicale de ceux qui ne voulaient rien que des canons et ceux, très peu nombreux, qui, avec l'évêque de Nocera, préconisaient une doctrine *quæ uberrima fiat* (p. 783). Le projet déposé était trop long; il suivait de très près l'ordre et parfois le texte préparé en 1552. Il contenait quatre chapitres et douze canons (p. 751-755).

Déposé le 6 août, il fut discuté jusqu'au 22.

Sur le fond du projet, une seule question grave fut débattue, savoir s'il faut tenir ou non la Cène comme un véritable sacrifice. Question déjà controversée en 1552. Pour éclairer son jugement, le cardinal Seripandi avait réuni un dossier, encore inédit (p. 786), de textes favorables à l'opinion affirmative, lui-même tenant pour l'opinion négative. C'est vraisemblablement sous son influence que le c. I du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique et

la fixait à la dernière Cène, mais sans dire qu'il eût lui-même, à ce moment-là, offert un véritable sacrifice. Dès la première séance, les opinions s'entrechoquèrent. Le cardinal Madruzzo demanda qu'on interprétât *Hoc facite* comme signifiant que le Christ venait d'offrir le sacrifice qu'il ordonnait de renouveler (p. 755); l'archevêque d'Otrante rappelait le précédent de 1552, *ibid.* Mais l'archevêque de Grenade (p. 756), et l'évêque de Braga (p. 757), tenaient cette doctrine comme insuffisamment certaine. Cependant la thèse affirmative avait pour elle la grande majorité des Pères : elle était soutenue par l'évêque de Capo d'Istria (p. 762), l'évêque de Paris (p. 765-766), l'évêque d'Alife (p. 784), et Laynez (p. 786-788). Certains des partisans de l'affirmative soutenaient en même temps la valeur propitiatoire du sacrifice de la dernière Cène. Ainsi les évêques de Segni (p. 768) de Paris et de Leiria (p. 768-770).

Les partisans de l'opinion négative s'appuyaient sur le fait que l'Écriture est muette sur la nature sacrificielle de la Cène (Lanciano, p. 758) et sur l'impossibilité de donner à la Cène un caractère satisfactoire, puisque ce serait pour ainsi dire attenter à la valeur expiatoire du sacrifice postérieur de la Croix (évêque de Veglia, p. 766). L'évêque de Veglia ne voulait voir, dans la Cène, qu'une oblation au sens large : *Dici autem potest aliquo modo oblatio illa actio Christi in cœna, sicut aliæ Christi actiones, non autem verum sacrificium.*

Certains partisans de l'affirmative argumentaient de ce que l'opinion opposée favorisait la thèse des protestants (évêques de Sainte-Agathe, p. 764); Coïmbre (p. 763) et, plus discrètement, Laynez (p. 786-787). Pour transiger, un certain nombre auraient consenti à parler d'un sacrifice d'actions de grâces : évêques de Braga (p. 757), Brugnato (p. 764), Ségovie (p. 765), Modène (p. 767-768), Adria (p. 771), Larino (p. 772), Cinq-Églises (p. 777), Luni-Sarzana (p. 783).

Aux objections des partisans de la négative, on répondait que le caractère expiatoire de la Cène lui venait de ce qu'elle était avec la Croix un seul et même sacrifice (Paris, p. 765-766). L'évêque d'Almeria distinguait entre *sacrificium expiatorium* et *reconciliatorium* ou *reconciliativum*, c'est-à-dire rédempteur; ce dernier n'étant autre que celui du Calvaire, la Cène peut néanmoins constituer un sacrifice expiatoire ou propitiatoire par anticipation (p. 778).

Certains Pères conclurent que l'on devait s'abstenir de définir ce point : *non ponantur incerta pro certis.* C'était bien l'avis de Seripandi.

Pour éclairer le caractère sacrificiel de la Cène, on voit se produire l'idée qu'elle est le commencement de la passion : *in cœnæ oblatione*

cœperat pati (Eustache Du Bellay, évêque de Paris, p. 765). L'évêque de Campagna y reconnaissait tout au moins une douleur de contrition : *ita etiam in cœna dolore contritionis Christus in ejus oblatione passus est* (p. 773). Cette idée amena plusieurs Pères à déclarer que la vie tout entière du Christ eut en soi le caractère d'un sacrifice (Leiria, p. 769-770; Ségorbe, p. 774; Léon, p. 777 et Jacques Laynez, p. 787).

La question de l'essence même du sacrifice eucharistique et la raison de sa valeur expiatoire ne furent pas tranchées, malgré le désir exprimé par l'évêque de Veglia (p. 766). On parla beaucoup d'oblation, mais généralement sans en définir la nature. L'évêque d'Almeria voulait qu'elle fût distincte de la consécration (p. 777-778), tandis que celui de Tortosa soutenait (p. 781-782) que les deux actes sont identiques. Mais d'aucuns semblent déjà réclamer autre chose. Ainsi Laynez, quand il définit le sacrifice (p. 787) : *consecratio cum aliqua mystica actione.*

Cette « action mystique » que le général des jésuites ne définit pas davantage, était ainsi précisée, le 22, par l'évêque de Léon, André Cuesta (p. 777) : *Missam esse sacrificium hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate.* On croit trouver ici un précurseur de Lessius.

D'autres observations de détail furent faites au projet du 6 août : réserves habituelles au sujet de la langue liturgique (p. 766, 768); impossibilité de faire intervenir la foi pour le mélange d'eau et de vin (p. 779); opposition à ceux qui voulaient condamner la récitation du canon à haute voix (p. 756, 757, 768), eu égard surtout à la messe d'ordination (p. 761).

Des remarques furent faites sur les canons, dont la principale était que leur ordonnance ne correspondait pas à celle des chapitres. De plus, avec l'évêque de Nîmes, on notait avec raison que tous les canons ne comportaient pas l'anathème puisque, des erreurs réprouvées, certaines étaient simplement erronées, d'autres scandaleuses, etc. (p. 780). Quant aux suggestions faites sur ces divers points, il est inutile d'y insister, puisque le projet ne fut pas gardé.

4° *Nouveau projet du 5 septembre.* — Suivant le désir unanime, il se présentait sous une forme plus courte et plus simple. Les trois longs chapitres d'exposition dogmatique étaient réduits à deux. Suivaient six chapitres touchant les problèmes d'ordre pratique, tous et chacun de quelques lignes à peine. Un dernier chapitre servait de préface à

neuf canons, qui sont faits des mêmes matériaux que ceux du 6 août, mais plus condensés et répartis d'une manière plus logique. Ce projet allait devenir le décret définitif, avec quelques modifications de détail.

Néanmoins sur deux points surgirent, dans la séance du 7, deux sérieuses discussions entre les Pères.

Tout d'abord, la question du sacrifice de la dernière Cène, sur lequel on avait déjà tant discuté auparavant. Suivant les préférences de la majorité, la commission avait introduit dans le c. I l'affirmation de cette doctrine dans les termes où nous la lisons aujourd'hui. Le cardinal Madruzzo aurait souhaité que le verbe *obtulit* fût renforcé de deux compléments, *pro nobis* et *verum sacrificium*. Cet amendement recueillit beaucoup de suffrages (p. 912). Les adversaires furent les mêmes qu'auparavant, l'archevêque de Grenade (p. 912), les évêques de Braga (p. 913) et de Modène (p. 914). Au témoignage de ce dernier (p. 915, note 2), pour ménager les opposants, la commission avait repris ailleurs dans le projet du 6 août la formule mitigée, *ut est patrum* (ou *plurimorum*) *sententia* et l'avait appliquée au sacrifice de la Cène. Les légats auraient fait sauter cette parenthèse. L'évêque en écrivit son mécontentement au cardinal Morone, et nombre de Pères émirent le vœu qu'elle fût rétablie.

Ensuite, la discussion rebondit sur la question de l'ordination des apôtres : le projet contenait un canon 3 disant que le Christ avait *institué prêtres* les apôtres par les paroles : *Hoc facite*. L'archevêque de Grenade fit observer que cette question concernait plutôt le sacrement de l'ordre et qu'au surplus elle était fort discutée entre théologiens. Bon nombre d'évêques demandèrent avec lui la suppression du canon. Mais la majorité se montra favorable à son maintien. Rien ne fut donc changé sur la question du sacrifice de la Cène ni sur l' « ordination » des apôtres.

Une dernière tentative fut faite par l'archevêque de Grenade, la veille de la session en demandant aux Pères de ne rien décider sur la question douteuse de *Hoc facite*. La séance menaçait de devenir tumultueuse. Le cardinal Hosius essaya de montrer que les divergences n'étaient, en somme, qu'apparentes : les paroles de la Cène donnant aux apôtres pouvoir sur le corps naturel du Christ, celles qui suivent la résurrection leur donnant pouvoir sur le corps mystique. On soumit le différend aux votes : il y eut une grosse majorité de *placet : Et ita conclusum est, ut in dictis doctrina et canonibus de sacrificio missæ nihil immutetur* (p. 956).

5° *Discussions sur les abus.* — La commission des sept prélats chargés de s'occuper des abus relatifs à la messe avait poursuivi entre temps sa tâche. Le 8 août, elle remit au cardinal de Mantoue un long mémoire (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 916-921), qui fut résumé en un plus court (p. 921-924) à la date du 24 ou 25.

Les abus, ramenés à deux genres principaux, superstition et avarice, étaient rangés sous les rubriques suivantes : de la messe, du célébrant et des ministres, des ornements, du lieu, du temps, des assistants.

« Toutes sortes d'observations y étaient colligées, qui donnent un jour assez curieux sur les mœurs de l'époque. Il y est question, pour les blâmer, de préfaces apocryphes, de messes sèches ou célébrées plusieurs fois par jour. On relève l'abus des messes en série fixe ou qui comprennent un nombre déterminé de cierges. Des prêtres baissent la tête en élevant l'hostie, jusqu'à empêtrer celle-ci dans leur chevelure, ou risquent de renverser le calice à force de vouloir le montrer. Aux paroles et aux gestes liturgiques ils en ajoutent de leur cru ; les uns célèbrent avec une indécente précipitation, les autres avec une importune lenteur ; il y en a qui lèchent la patène après la communion ou qui soulignent les paroles de la consécration comme s'ils prétendaient ajouter quelque chose à leur valeur. Les premières messes sont le prétexte à de véritables festins et beuveries, les linges trop souvent sales et les ornements mal tenus. D'autre part, on laisse s'introduire dans l'église des mendiants ou des chasseurs avec leurs chiens et leurs éperviers. On apporte à l'autel des cadavres en pleine putréfaction. Nos commissaires se scandalisent même que les franciscains célèbrent les pieds et les jambes nus.

« Au milieu de ces remarques plus ou moins importantes, apparaissent quelques suggestions appropriées aux controverses de l'époque. On se demande (p. 918) s'il ne vaudrait pas mieux réduire le nombre des messes pour ne pas les avilir et s'il n'y aurait pas lieu de prévoir, à la messe solennelle dans les couvents ou dans les cathédrales, que quelques-uns des ministres communiassent toujours avec le célébrant. » (J. Rivière, *art. cit.*, col. 1126-1127.)

Les commissaires rédigèrent un projet de décret en neuf canons, où l'on censurait le marchandage des honoraires, l'*inane simulacrum* des messes sèches, la célébration de la messe plusieurs fois par jour, la substitution des messes votives à la liturgie régulière. On prescrivait la fondation, par les évêques, de messes pour les défunts. On réglementait la bonne tenue du prêtre, le bon état des ornements, la décence du lieu de célébration et de la célébration elle-même. Les paroles liturgiques

ne devaient être prononcées ni trop haut ni trop bas et les pécheurs publics ainsi que les excommuniés n'étaient pas à tolérer dans l'église.

La discussion fut assez molle, absorbés qu'étaient les Pères dans la discussion du décret de réformation. L'archevêque de Grenade proposa qu'on ramenât tous les canons à un seul (p. 928) et l'évêque de Ségovie, travaillant en ce sens, mit sur pied un projet dont le décret final semble s'être beaucoup inspiré. Le 14 septembre, ce décret fut rédigé et approuvé et, avec de très légères modifications, devint définitif. Les jours suivants furent occupés par la délicate question de la concession du calice. Tout fut enfin terminé pour le 17, jour fixé pour la session solennelle.

II. — Les textes conciliaires.[1]

Après la lecture du décret par l'archevêque d'Otrante, les secrétaires recueillirent les votes des prélats. L'archevêque de Grenade et quelques autres maintinrent leur opposition au canon 2 relatif à l'ordination des apôtres et contre le caractère sacrificiel de la Cène. Mais on passa outre, tout en insérant ces protestations aux Actes.

I. Chapitres doctrinaux

Préambule

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem apostolicæ Sedis legatis : ut vetus, absoluta atque omni ex parte perfecta de magno Eucharistiæ mysterio in sancta catholica Ecclesia fides atque doctrina retineatur et in sua puritate, propulsatis erroribus atque hæresibus, conservetur : de ea, quatenus verum et singulare sacrificium est, Spiritus Sancti illustratione edocta, hæc, quæ sequuntur, docet, declarat et fidelibus populis prædicanda decernit.

Le saint concile de Trente, œcuménique et général, assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les mêmes légats du Siège apostolique le présidant; afin que dans la sainte Église catholique, la doctrine et la foi ancienne, concernant le grand mystère de l'eucharistie, soit retenue dans toute sa plénitude et sa perfection absolue et conservée dans sa pureté à l'encontre des hérésies et des erreurs, (l'envisageant) comme véritable et singulier sacrifice, instruit par les lumières du Saint-Esprit, enseigne, publie et ordonne de prêcher aux peuples fidèles ce qui suit.

1. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 959-963.

Ce prologue reproduit textuellement le projet du 5 septembre, et a pour but de rattacher le présent décret aux matières traitées dans la XIII[e] session. Il s'agit d'envisager ici l'eucharistie comme sacrifice et de maintenir la foi et la doctrine traditionnelles contre les erreurs et les hérésies. Le concile enseigne, *docet*, publie, *declarat*, ce que les chrétiens fidèles doivent tenir au sujet du sacrifice eucharistique. Ainsi donc, la messe fait partie de l'objet de la foi et du magistère : aussi, le décret devra faire loi désormais dans l'enseignement catholique.

Chapitre I

(De l'institution du saint sacrifice de la messe.)

Quoniam sub priori Testamento (teste apostolo Paulo, Heb., VII, 11 et 19) propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat, oportuit (Deo Patre misericordiarum ita ordinante) *sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere*, Dominum nostrum Jesum Christum, qui posset omnes, quotquot *sanctificandi* essent, *consummare* (Heb., x, 14) et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi *semel* (Heb., VII, 27; IX, 12, 26 et 28) se ipsum, in ara crucis, morte intercedente (Heb., IX, 15) Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illis redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat (Heb., VII, 24), in cœna novissima, qua nocte tradebatur (I Cor., XI, 23), ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile (sicut hominum natura exigit), relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum

Parce que l'Ancien Testament, comme en témoigne l'apôtre Paul, en raison de l'imperfection du sacerdoce lévitique, ne pouvait aboutir à la consommation, il a fallu, Dieu le Père des miséricordes l'ordonnant ainsi, que se levât un autre prêtre, selon l'ordre de Melchisédech, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui pourrait amener à leur consommation et à leur perfection tous ceux qui devaient être sanctifiés. Ainsi donc, bien que notre Dieu et Seigneur dût s'offrir lui-même une seule fois à Dieu son Père par sa mort sur l'autel de la croix, en vue d'y réaliser une rédemption éternelle, cependant, parce que son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par la mort, à la dernière Cène, la nuit même où il était livré, pour laisser à son épouse bien-aimée l'Église, comme le réclame la nature humaine, un sacrifice visible, propre à représenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles, ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire à la rémission de nos péchés quotidiens, se déclarant lui-

applicaretur : *sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum* (Ps., CIX, 4) constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earumdem rerum symbolis apostolis (quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat), ut sumerent, tradidit et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem*, etc. (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24), uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit *eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit* (Col., I, 13).

Et hæc quidem illa munda oblatio, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam (I, 11) nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam prædixit, et quam non obscure innuit apostolus Paulus Corinthiis scribens, cum dicit *non posse eos*, qui participatione *mensæ dæmoniorum* polluti sint *mensæ Domini participes fieri* (I Cor., X, 21), per mensam altare utrobique intelligens. Hæc denique illa est, quæ per varias sacrificiorum, naturæ et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quæ bona omnia per

même prêtre établi pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, les distribua sous ces mêmes symboles aux apôtres qu'il établissait alors comme prêtres du Nouveau Testament, et leur donna, à eux ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, l'ordre de les offrir par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », comme l'Église catholique l'a toujours compris et enseigné.

En effet, après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne, qui devait être immolée sous des signes visibles par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père, lorsqu'il nous racheta par l'effusion de son sang, nous arracha de la puissance des ténèbres et nous transféra dans son royaume.

C'est cette offrande pure, qui ne peut être souillée par l'indignité ni la malice de ceux qui l'offrent, que le Seigneur a prédit par Malachie « devoir être en tout lieu offerte toute pure à son nom qui devait être grand parmi les nations ». C'est la même que l'apôtre Paul, écrivant aux Corinthiens, a marquée assez clairement, en disant : « Que ceux qui sont souillés par la participation de la table des démons, ne peuvent être participants de la table du Seigneur », entendant aux deux endroits, sous le nom de table, l'autel. C'est elle enfin qui, au temps de la nature et de la Loi, était figu-

illa significata velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur.

rée et représentée par diverses sortes de sacrifices, comme renfermant tous les biens qui n'étaient que signifiés par les autres, dont elle est la consommation et la perfection.

Six affirmations dogmatiques se succèdent dans ce long exposé, nous montrant la réalité du sacrifice eucharistique, soit en raison de l'institution qu'en a faite le Christ, soit par rapport aux figures et prophéties qu'en renferme l'Ancien Testament.

1° *Affirmation du sacrifice unique de Jésus-Christ à la croix.* — A la base du dogme du salut, se trouve l'oblation sacerdotale du Christ sur la croix. Répondant aux assertions protestantes, le concile marque expressément que, conformément à l'épître aux Hébreux, cette oblation devait être unique et son efficacité à jamais définitive. Ainsi, la rédemption sous son aspect de sacrifice est ici affirmée, comme elle l'avait été sous son aspect de mérite et de satisfaction à la session VI, c. VII. Voir ci-dessus, p. 92.

2° *Perpétuation de ce sacrifice unique dans l'Église par un rite visible.* — Le plan divin est que ce sacrifice se continue dans l'Église sous une forme rituelle. Le concile signale de ce fait une double raison : du côté du Christ, établir sur terre la perpétuité de son sacerdoce; du côté de l'Église, lui donner un sacrifice visible, qui représente le sacrifice unique de la croix, en perpétue le souvenir, en applique les fruits à nos défaillances quotidiennes. Ici déjà, dans ses affirmations, le concile laisse voir que toute la messe est orientée vers la croix et que le sacrifice du Calvaire seul a une valeur absolue.

3° *Première oblation du sacrifice eucharistique à la Cène.* — Malgré les oppositions qui se sont produites jusqu'à la dernière minute, le concile maintient la doctrine traditionnelle que la Cène est la première oblation du sacrifice eucharistique. Sans doute, le mot de *sacrifice* n'est pas ici expressément prononcé; on dit simplement que le Christ « à la dernière Cène... *offrit* son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin ». Mais cette oblation marque très certainement une action sacrificielle, puisque la phrase où s'insère son expression fait suite à cette autre, dans laquelle aucun doute n'est possible : « Afin de laisser à l'Église, son épouse bien-aimée, un *sacrifice visible*, propre à représenter le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir..., à le prolonger, etc. » La pensée des Pères est donc très formellement caractérisée. Dans le projet du 5 septembre, on lisait : *ut se sacerdotem secundum ordinem Melchisedech in æternum constitutum ostenderet.* Le texte définitif,

sans doute pour éviter de trancher la question débattue entre le sacerdoce de Melchisédech et celui d'Aaron, voir p. 430-431, se contente d'énoncer un fait : *sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se... declarans.*

4° *Mission donnée aux apôtres et à leurs successeurs de l'offrir à leur tour.* — L'ordre de réitérer le sacrifice eucharistique est intimé par le Christ à ses apôtres par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi.* Il n'est pas question de la communion que les apôtres ont reçue de la main du Christ, mais de l'oblation même faite précédemment par le Christ. Telle est la doctrine véritable, appuyée, après l'Écriture, sur l'autorité de l'Église qui « l'a toujours ainsi comprise et enseignée ». Si les apôtres ont reçu mandat de réitérer le sacrifice, c'est qu'ils en ont reçu également le pouvoir. La logique exige donc que le concile déclare que, par ces paroles, *Hoc facite*, le Christ « ait institué les prêtres du Nouveau Testament ».

5° *La Pâque ancienne et la Pâque chrétienne.* -- Saint Paul avait présenté le sacrifice de la croix comme la Pâque du chrétien : le concile étend ce caractère au sacrifice de l'eucharistie; et c'est pour lui l'occasion de faire une description du sacrifice eucharistique, qui en résume les éléments. « Dans la langue religieuse, écrit J. Rivière, sacrifice est synonyme d'immolation. Mais ce qui caractérise le sacrifice chrétien, c'est que la matière en est la personne même du Christ *(seipsum... immolandum)* « sous les signes visibles » du sacrement : ce dernier trait fut très heureusement ajouté au texte du 5 septembre. Encore faut-il que cette réalité devienne nôtre; c'est pourquoi l'immolation eucharistique se fait, non pas seulement « au nom de l'Église », mais « par l'Église » *(ab Ecclesia)* qui se sert pour cela du ministère des prêtres *(per sacerdotes).* » (*Art. cit.*, col. 1132.) Ces traits essentiels se retrouveront désormais à la base de toutes les études théologiques sur l'essence du sacrifice de la messe.

6° *Figures et prophéties.* — Le concile rappelle brièvement les autres fondements scripturaires du sacrifice eucharistique. Tout d'abord, la célèbre prophétie de Malachie, I, 11, dans laquelle est nettement prédite cette offrande pure que ni l'indignité ni la malice de ceux qui l'offrent, ne peut amoindrir devant Dieu. Le témoignage de Paul, dans I Cor., x, 21, est aussi invoqué; mais son interprétation ne s'impose plus avec la même netteté. *Innuit*, avait dit le projet du 5 septembre (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 912); pour faire droit aux réclamations du cardinal Madruzzo et de quelques autres, le texte définitif ajoute, *non obscure.* Enfin, la messe est mise en rapport avec les

sacrifices anciens dont elle est, selon la doctrine du concile, la consommation, et parce qu'elle renferme tous les biens dont ceux-ci contenaient la figure. Simples indications traditionnelles rappelées aux théologiens.

Chapitre II

(Ce sacrifice visible est propitiatoire pour les vivants et pour les défunts.)

Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit; docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pænitentes ad Deum accedamus, *misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno* (Heb., IV, 16). Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pænitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

Et, parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la croix d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire, et que, par lui, il se fait que, si avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, nous nous approchons de Dieu, nous obtenons miséricorde et recevons le secours de la grâce en temps opportun. Car, apaisé par cette oblation, le Seigneur, en nous accordant la grâce et le don de la pénitence, nous remet nos crimes et nos péchés, même les plus grands. C'est, en effet, une seule et même hostie, et le même Jésus l'offre maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule différence étant dans la manière de l'offrir.

Cujus quidem oblationis (cruentæ, inquam) fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur; tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in

De cette oblation sanglante, dis-je, nous recevons en abondance les fruits au moyen de l'oblation non sanglante. Tant s'en faut que celle-ci fasse en aucune façon tort à celle-là. Aussi, conformément à la tradition des Apôtres, elle est offerte, non seulement pour les péchés, les peines,

Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta apostolorum traditionem offertur.

les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais encore pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés.

Dans ce chapitre II, le but du concile est d'établir le caractère propitiatoire de la messe. Ce faisant, il sera amené à donner quelques nouvelles précisions sur la nature du sacrifice eucharistique. Le thème général avait été déjà touché dans le chapitre précédent, mais il est repris ici avec de nouvelles précisions.

On affirme d'abord que le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix [1]. Le même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante à la messe, qui s'est offert lui-même une seule fois à l'autel de la croix. Et, plus loin, reprenant les éléments du sacrifice, le concile enseigne que c'est une seule et même hostie et que Jésus qui s'offrit au Calvaire sur la croix, l'offre maintenant par le ministère des prêtres et d'une manière non sanglante. Ce sont, dans ces deux derniers traits, les deux principales différences accidentelles du sacrifice du Calvaire et du sacrifice eucharistique.

Ce qui est absolument certain, c'est que le concile n'a point tenté ici le moindre essai de spéculation systématique. Pour lui, immolation, oblation, sont des termes synonymes et interchangeables [2].

Il suit donc naturellement que, comme le sacrifice du Calvaire lui-même, le sacrifice de la messe sera vraiment propitiatoire pour nos péchés. Ce chapitre II insiste avec raison sur cette doctrine fondamentale; mais, en même temps, il précise la manière dont s'exerce cette propitiation. Elle requiert des conditions *subjectives* et des conditions *objectives*. Subjectivement, la messe, pour être propitiatoire, requiert

1. Dans son excellent exposé, que nous suivons ici pas à pas, M. Rivière, (*Dict. de théol. cath.*, art. *Messe*, col. 1134) après M. Lepin, parle d'*absolue identité*, enseignée par le concile de Trente, entre le sacrifice de la croix et celui de la messe. N'y aurait-il pas ici l'expression d'un préjugé favorable à l'opinion théologique du sacrifice-oblation? Le concile enseigne simplement qu'à la messe, comme au Calvaire, c'est le même prêtre Jésus qui s'offre également comme victime. Ne forçons pas son expression. L'unité numérique, à plus forte raison, l' « identité absolue » du sacrifice de la croix et de celui de la messe est une des questions les plus complexes et les plus controversées de la théologie catholique. Voir *Dict. de théol. cath.*, notre art. *Messe*, t. x, col. 1286-1289.

2. Des théologiens de tendances très différentes sont d'accord sur ce point. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 330; Rivière, *art. cit.*, col. 1135; Billot, *De sacramentis*, Rome, 1924, p. 588, note.

de notre part des dispositions morales et religieuses énumérées par le concile : cœur sincère et foi droite, crainte et respect, contrition et pénitence des péchés. Objectivement, la messe peut aboutir à la rémission des péchés, même les plus graves, mais par l'intermédiaire de la grâce et du don de pénitence. Son efficacité respecte l'économie de la justification, qui a été définie par le concile à la ve session. L'heureuse insertion de cette condition objective a été faite au dernier moment dans le texte du 5 septembre.

Les théologiens font d'ailleurs remarquer qu'il n'y a pas de contradiction, entre le chapitre Ier et le chapitre II sur les péchés dont la messe appelle la rémission de la part de Dieu. Au chapitre Ier, on parle de péchés quotidiens ; au chapitre II, on nomme expressément les crimes et les péchés énormes. « La contradiction apparaît imaginaire, si l'on prend garde que le chapitre I a pour but de justifier l'institution du sacrifice eucharistique comme continuation de celui de la croix. Seul, celui-ci est proprement rédempteur : la messe ne fait qu'en appliquer les fruits à la rémission des fautes dont la croix nous a mérité le pardon. Dire que ces fautes sont « quotidiennes » n'est pas laisser entendre qu'elles sont nécessairement légères, mais bien qu'elles se reproduisent fréquemment malgré la grâce initiale de la rédemption. Grandes ou petites, le chapitre II précise que la messe peut contribuer à nous en obtenir la rémission par les grâces actuelles dont elle est la source. » (Rivière, *art. cit.*, p. 1136.)

De toute façon, la valeur propitiatoire du sacrifice eucharistique ne saurait porter atteinte à la valeur absolue du sacrifice de la croix : le concile écarte d'un mot rapide l'objection des protestants sur ce point : « de l'oblation sanglante nous recevons les fruits au moyen de l'oblation non sanglante. » C'est de la croix que la messe tient son efficacité.

Reprenant les formules du questionnaire de 1551 (cf. Theiner, t. I, p. 602), le concile énonce rapidement les effets principaux du sacrifice eucharistique : il est applicable « aux péchés, peines, satisfactions ou autres nécessités des vivants », mais encore pour les défunts, morts dans le Christ.

Chapitre III

(Des messes en l'honneur des saints.)

Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum

Si l'Église a coutume de célébrer parfois quelques messes en l'hon-

missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Unde nec sacerdos dicere solet : *Offero tibi sacrificium, Petre et Paule*, sed, Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, *ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cælis, quorum memoriam agimus in terris.*

neur et en mémoire des saints, elle enseigne que ce n'est pourtant pas à eux que le sacrifice est offert, mais à Dieu seul qui les a couronnés. Aussi le prêtre ne dit-il pas : « Je vous offre le sacrifice, Pierre et Paul »; mais, rendant grâces à Dieu de leurs victoires, il implore leur protection, afin que pendant que nous faisons mémoire d'eux sur la terre, ils daignent intercéder pour nous dans le ciel.

Le projet primitif ajoutait que, par cet hommage, l'Église entend recommander les saints à notre imitation. Cette pensée a disparu, probablement parce qu'elle n'était pas *ad rem*.

Chapitre IV

(Du canon de la messe.)

Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium : Ecclesia catholica, ut digne reverenterque offerretur ac perciperetur, sacrum canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus.

Et comme il convient que les choses saintes soient saintement administrées, et que de toutes, la plus sainte est ce sacrifice, l'Église catholique, afin qu'il fût offert et reçu dignement et respectueusement, a institué depuis plusieurs siècles, le saint canon, si pur de toute erreur qu'il n'y a rien en lui qui ne ressente tout à fait la piété et la sainteté et qui n'élève vers Dieu l'esprit de ceux qui l'offrent. Il se compose, en effet, soit des paroles mêmes du Seigneur, soit de traditions apostoliques et de pieuses institutions des souverains pontifes.

Ce chapitre répond aux attaques des protestants contre le canon de la messe, où ils ne voulaient voir qu'un tissu d'erreurs et d'impiétés. L'incise *multis ante sæculis* a été ajoutée au projet du 5 septembre, ainsi que toute la phrase finale : *Is enim constat...*

Chapitre V

(Des cérémonies solennelles du sacrifice de la messe.)

Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scil. quædam submissa voce, alia vero elatiore in missa pronuntiarentur, instituit; cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis ac pietatis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplatione excitarentur.

Or, la nature de l'homme étant telle, qu'il ne peut aisément sans secours extérieurs s'élever à la méditation des choses divines, l'Église, pieuse mère, a établi certains usages, comme de prononcer à la messe des choses à voix basse, d'autres sur un ton plus élevé; elle a introduit des cérémonies, comme les bénédictions mystiques, les lumières, les encensements, les ornements et plusieurs autres choses semblables, qu'elle tient de l'enseignement et de la tradition des apôtres, à la fois pour rendre plus recommandable la majesté d'un si grand sacrifice et pour exciter les esprits des fidèles, par ces signes visibles de piété et de religion, à la contemplation des choses sublimes qui sont cachées dans ce sacrifice.

C'est également une réponse aux dérisions et sarcasmes de la Réforme contre les cérémonies de la messe. Le concile montre le bien-fondé de ces cérémonies dans les exigences mêmes de la nature humaine. Et il se plaît à faire remonter à l'enseignement et aux traditions apostoliques la plupart des cérémonies et rites de la messe.

Chapitre VI

(De la messe, dans laquelle le prêtre seul communie.)

Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret; nec

Le saint concile souhaiterait certes qu'à chaque messe tous les fidèles qui y assistent communiassent non seulement spirituellement, par l'affection intérieure, mais encore par la réception sacramentelle de l'eucharistie, afin de participer

tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat, si quidem illæ quoque missæ vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicat, partim vero, quod a publico Ecclesiæ ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

ainsi plus abondamment au fruit de ce sacrifice. Cependant, encore que cela ne se fasse pas toujours, loin de condamner comme privées et illicites les messes dans lesquelles le prêtre seul communie, il les approuve et les recommande, car ces messes elles-mêmes doivent être considérées comme vraiment communes, puisque le peuple y communie spirituellement et qu'elles sont célébrées par le ministre public de l'Église, non seulement pour lui, mais encore pour tous les fidèles, qui appartiennent au corps (mystique) de Jésus-Christ.

Luther condamnait les messes « privées », au nom de la tradition primitive qui exigeait la participation des fidèles à la communion sacramentelle. Le concile exprime le vif souhait que les fidèles présents communient tous à la messe à laquelle ils assistent ; mais ce n'est pas une condition absolue pour la licéité de la messe : le prêtre seul peut communier, et la messe reste licite et recommandable. D'ailleurs il est inexact de considérer ces messes comme privées : les fidèles y ont une part très réelle, et, par là, les messes méritent vraiment d'être appelées « communes », c'est-à-dire communes au célébrant et aux fidèles. Ils y participent, tout d'abord par la communion spirituelle, ensuite parce que le célébrant, offrant publiquement le sacrifice au nom de l'Église, y fait, par là même, participer les membres de tout le corps mystique de Jésus-Christ.

Chapitre VII

(De l'eau, qu'on mêle au vin, pour offrir le calice.)

Monet deinde sancta synodus præceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent, tum quod Christum Dominum ita fecisse creditur, tum etiam quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit (Joa., xix, 34), quod sacramentum

Le saint concile avertit aussi que l'Église a ordonné aux prêtres de mêler de l'eau au vin qui doit être offert dans le calice, tant parce qu'on croit que Jésus-Christ en a usé de la sorte, que parce que l'eau est sortie de son côté en même temps que le sang et que, par le mélange

hac mixtione recolitur. Et cum aquæ in Apocalypsi B. Joannis populi dicantur (XVII, 15), ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repræsentatur.

(de l'eau au vin dans le calice), on rappelle ce mystère. Et, puisque, dans l'Apocalypse, les eaux figurent les peuples, on représente encore par là même l'union du peuple fidèle avec Jésus-Christ, qui en est le chef.

La question du mélange de l'eau dans le vin du calice avait été déjà exposée dans le décret aux Arméniens (Denz.-Bannw., n. 698; Cavall., n. 1107), qui tenait lui-même ses arguments de saint Thomas, IIIa, q. LXXIV, a. 6. Le concile de Trente les reproduit, moins les fausses décrétales attribuées à Alexandre Ier et à Jules Ier (insérées au Décret de Gratien, *De consecratione*, dist. II, c. 1 et 7).

Chapitre VIII

(La messe ne doit pas être célébrée en langue vulgaire et ses mystères doivent être expliqués au peuple.)

Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cujusque ecclesiæ antiquo et a sancta romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu, ne oves Christi esuriant, neve *parvuli panem petant et non sit, qui frangat eis* (Thren., IV, 4) mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quæ in missa leguntur, aliquid exponant atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis.

Quoique la messe contienne de grandes instructions pour les fidèles, les anciens Pères n'ont cependant pas jugé à propos de la laisser célébrer partout en langue vulgaire. Aussi tout en retenant partout pour chaque église le rite antique par elle pratiqué et approuvé par la sainte Église romaine, mère et maîtresse de toutes les églises, le saint concile, pour que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain sans que personne ne le leur rompe, ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes d'expliquer souvent ou de faire expliquer par d'autres, au cours de la célébration de la messe, quelque chose de ce qui s'y lit et qu'ils s'attachent particulièrement à faire entendre quelque mystère de ce très saint sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fêtes.

On remarquera ici, à côté de la défense de célébrer en langue vulgaire, la recommandation de respecter les rites anciens dûment approuvés par l'Église romaine. Puis, sans qu'il faille y voir, avec Harnack (*Dogmengeschichte*, 4e éd., t. III, p. 705) « une certaine influence de la Réforme » le concile impose l'obligation d'expliquer, surtout aux dimanches et fêtes, quelques-unes des prières liturgiques.

Chapitre IX

(Préambule des canons suivants.)

Quia vero adversus veterem hanc, in sacrosancto Evangelio, apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem hoc tempore multi disseminati sunt errores, multaque a multis docentur et disputantur : sacrosancta synodus, post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus, unanimi patrum omnium consensu, quæ huic purissimæ fidei sacræque doctrinæ adversantur, damnare et a sancta Ecclesia eliminare per subjectos hos canones constituit :

Mais parce que contre cette antique croyance, fondée sur le saint Évangile, les traditions apostoliques et la doctrine des saints Pères, il s'est répandu en ce temps quantité d'erreurs et que beaucoup se mettent à enseigner et à soutenir des choses contraires, le saint concile, ayant mûrement agité toutes ces matières, a résolu, du consentement unanime des Pères, de condamner et d'éliminer de la sainte Église, par les canons suivants, ce qui est contraire à la pureté de cette croyance et de cette sainte doctrine.

II. Les canons

1. Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S.

Si quelqu'un dit que dans la messe n'est pas offert à Dieu un vrai et propre sacrifice, ou qu'être offert signifie simplement que le Christ nous est donné en nourriture, qu'il soit anathème.

La première phrase de ce canon dégage la doctrine exprimée tout au long du premier chapitre : elle affirme qu'à la messe, il y a « un sacrifice véritable et proprement dit ». Formule suffisante pour exclure la conception d'un sacrifice métaphorique, *translato nomine sacrificium*, qui figurait encore dans le projet du 6 août (p. 754), mais qui disparaît dans les rédactions postérieures. Mais, en revanche, là où ce texte

disait simplement : *missam esse sacrificium*, le concile a substitué l'expression plus réservée : *in missa offerri... sacrificium*, repris du projet de 1551 (Theiner, t. I, p. 646). « C'est évidemment la même doctrine, mais avec une nuance de subtilité qui a probablement sa source dans la diversité des éléments dont se compose la messe. Le concile n'a pas voulu dire que tout cet ensemble de prières et de gestes liturgiques est un *verum et proprium sacrificium :* il suffit à l'Église que ce « vrai et propre sacrifice » y soit contenu, sans qu'il soit besoin de savoir au juste en quel endroit et même avec la certitude que ce n'est pas partout. On entendra dans le même sens le *missæ sacrificium* dont il est question aux canons 3 et 4. » (Rivière, *art. cit.*, col. 1133.)

2. Si q. d. illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse ut ipsi alique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, A. S.

Si quelqu'un dit que, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », le Christ n'a pas institué ses apôtres prêtres, ou n'a pas disposé qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit anathème.

Dans le projet du 5 septembre, ce canon portait le n. 3. Au dernier moment, on fit passer au second rang le canon qui visait l'institution du sacerdoce et du sacrifice eucharistique, immédiatement après le canon 1 qui concernait l'existence et la réalité de ce sacrifice. Double avantage, puisqu'ainsi l'ordre des canons correspondait plus exactement avec celui des chapitres et que la logique était mieux sauvegardée.

Ce canon 2 a pour but essentiel de condamner les protestants qui dénient à cette parole du Christ : *Hoc facite...* toute signification à l'égard du sacrifice et du sacerdoce futurs. On le voit par l'art. 3 proposé aux théologiens de 1551, voir p. 426, et par la question III de 1562, voir p. 433. Le projet du 6 août ne portait pas la phrase : *instituisse apostolos sacerdotes :* elle fut seulement introduite dans celui du 5 septembre, au canon 3 (qui devait devenir ce canon 2). La logique demandait qu'elle fût introduite, puisque l'on enseignait que les apôtres et les autres prêtres (can. 4, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 754) avaient reçu à ce moment-là le pouvoir d'offrir le corps du Christ. Mais on a vu comment quelques Pères croyaient la question encore controversable et s'opposaient à sa définition. On sait comment le concile, même dans l'instant décisif de la définition, passa outre à leurs scrupules.

3. Si q. d. missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, offerri debere, A. S.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement (un sacrifice) de louange et d'action de grâces ou une simple commémoraison du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un (sacrifice) propitiatoire; ou bien qu'il ne profite qu'au seul prêtre communiant et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et toutes les autres nécessités, qu'il soit anathème.

Ce canon, confirmant la doctrine exposée au chapitre II, met en relief la caractéristique du sacrifice de la messe : c'est un sacrifice *propitiatoire*. Le mot propitiatoire n'a pas été choisi sans raison : sans vouloir y trouver un motif d'appuyer telle opinion sur l'essence du sacrifice de la messe, il suffit de rappeler que, dans l'état actuel de l'humanité, le terme propitiatoire était le meilleur pour exprimer l'efficacité du sacrifice eucharistique. Sans doute ce sacrifice est un sacrifice d'adoration et d'actions de grâces : le concile l'enseigne indirectement dans ce canon même, en définissant que le sacrifice de la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces; mais c'est encore, dans l'état présent de l'humanité, un sacrifice de propitiation. Sacrifice de propitiation, c'est-à-dire qui nous rend Dieu propice, malgré nos offenses, et qui obtient de lui les biens dont, dans notre état de pécheurs, nous avons besoin. Rendre propice, en effet, ce n'est pas seulement apaiser d'une façon pour ainsi dire négative, en supprimant l'obstacle qui cause l'indignation divine, mais c'est encore incliner Dieu d'une façon favorable vers l'homme pécheur. Le concile montre très clairement qu'il entend tout cela dans l'épithète « propitiatoire ».

4. Si q. d. blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio, in cruce peracto per missæ sacrificium, aut illi per hoc derogari, A. S.

Si quelqu'un dit que, par le sacrifice de la messe, on commet un blasphème contre le très saint sacrifice de Jésus-Christ consommé en la Croix, ou qu'on y déroge, qu'il soit anathème.

Ce canon ne fait que condamner l'erreur protestante; mais il n'ajoute rien à la doctrine du chapitre II. C'est à cette doctrine qu'il faut se référer pour en avoir le commentaire.

5. Si q. d. imposturam esse missas celebrare in honorem sanctorum et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit, A. S.

Si quelqu'un dit que c'est une imposture de célébrer des messes en l'honneur des saints et pour obtenir leur intercession près de Dieu, comme l'Église en a l'intention, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au chapitre III. Il y ajoute que ces messes ont pour but, en même temps que d'honorer les saints, d' « obtenir leur intercession auprès de Dieu ». Aussi, ceux qui traitent d' « imposture » cette pratique, sont-ils anathématisés. Il n'est pas douteux, en effet, que la doctrine catholique et la liturgie qui en est l'expression n'excluent jusqu'à la possibilité de cette idolâtrie dont se scandalisent les protestants.

6. Si q. d. canonem missæ errores continere ideoque abrogandum esse, A. S.

Si quelqu'un dit que le canon de la messe contient des erreurs et qu'en conséquence, on le doit supprimer, qu'il soit anathème.

L'expression *errores continere* a été substituée à *erroribus scatere* du projet du 6 août. Ce canon correspond au chapitre IV.

7. Si q. d. cæremonias, vestes et externa signa, quibus in missarum celebratione Ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis, A. S.

Si quelqu'un dit que les cérémonies, les ornements et les signes extérieurs dont use l'Église catholique dans la célébration de la messe, sont plutôt des moqueries de l'impiété que des témoignages de piété, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au chapitre V, dont il sanctionne la doctrine.

8. Si q. d. missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, A. S.

Si quelqu'un dit que les messes, dans lesquelles seul le prêtre communie sacramentellement, sont illicites et, par là, doivent être supprimées, qu'il soit anathème.

On remarquera le mot *sacramentaliter*, qui s'explique par l'opposition de la communion purement spirituelle, dont il est question dans le chapitre doctrinal VI, auquel correspond ce canon.

9. Si q. d. Ecclesiæ romanæ ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut lin-

Si quelqu'un dit que l'usage de l'Église romaine de prononcer à voix basse une partie du canon et les paroles de la consécration, doit

gua tantum vulgari missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem, A. S.

être condamné; ou que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire ou qu'on ne doit point mêler l'eau avec le vin qui doit être offert dans le calice, parce que c'est contre l'institution du Christ, qu'il soit anathème.

Ce canon sanctionne différentes doctrines relatives aux usages séculaires de la liturgie catholique, doctrines exposées dans les chapitres v, vi et vii. L'hérésie des adversaires consiste ici à condamner l'usage retenu par l'Église romaine : c'est une attaque à la fois contre sa doctrine et son infaillibilité en pareilles matières.

III. Le décret disciplinaire

Ce décret, intitulé *De observandis et evitandis in celebratione missarum* (*Conc. Trid.*, t. viii, p. 962-963) est d'une importance telle que le texte original doit en être donné, en même temps que sa traduction.

Quanta cura adhibenda sit, ut sacrosantum missæ sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur, quivis facile existimare poterit, qui cogitavit *maledictum* in sacris litteris eum vocari *qui facit opus Dei negligenter* (Jer., xlviii, 10 : *fraudulenter*). Quodsi necessario fatemur, nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a christifidelibus tractari posse, quam hoc ipsum tremendum mysterium, quo vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari per sacerdotes quotidie immolatur : satis etiam apparet, omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate atque exterioris devotionis ac pietatis specie peragatur.

Quel soin il faut apporter à ce que le saint sacrifice de la messe soit célébré avec toute la religion et le respect possibles, celui-la peut aisément le concevoir qui a pensé que « le maudit » est appelé dans les saintes Lettres « celui qui accomplit l'œuvre de Dieu avec négligence ». Si donc nous reconnaissons nécessairement qu'aucune autre œuvre ne peut être faite par les chrétiens qui soit aussi sainte et aussi divine que ce redoutable mystère, où cette hostie vivifiante par laquelle nous avons été réconciliés avec Dieu le Père est immolée tous les jours sur l'autel par les prêtres, il apparaît suffisamment qu'il faut mettre toute son application et diligence à ce qu'elle soit accomplie avec le maximum de propreté et de pureté intérieure de cœur et de dévotion extérieure et de piété au dehors.

Cum igitur multa jam sive temporum vitio, sive hominum incuria et improbitate irrepsisse videantur, quæ a tanti sacrificii dignitate aliena sunt : ut et debitus honor et cultus ad Dei gloriam et fidelis populi ædificationem restituatur : decernit sancta synodus, ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quæ vel *avaritia*, *idolorum servitus* (Eph., v, 5), vel irreverentia, quæ ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, veræ pietatis falsa imitatrix, induxit.

Mais comme il semble que, soit relâchement des temps, soit corruption et négligence des hommes, il se soit glissé plusieurs choses fort contraires à la dignité d'un si grand sacrifice; en vue de rendre à Dieu l'honneur et le culte qui lui sont dus pour sa gloire et pour l'édification du peuple fidèle, le saint concile décrète que les évêques ordinaires des lieux aient soigneusement cure et soient tenus d'interdire et de faire disparaître tout ce que l'avarice, qui est service des idoles, ou l'irrévérence, qui est à peine séparable de l'impiété, ou la superstition, fausse imitatrice de la vraie piété, ont introduit.

Atque, ut multa paucis comprehendantur, in primis, quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta et quidquid pro missis novis celebrandis datur, necnon importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potius quam postulationes aliaque hujusmodi, quæ a simoniaca labe vel certe a turpi quæstu non longe absunt, omnino prohibeant.

Pour renfermer beaucoup en peu de mots, premièrement, pour ce qui concerne l'avarice, ils interdiront absolument toutes sortes de conditions et de pactes imposés comme salaires à l'occasion des premières messes; et de même, ces demandes instantes et très messéantes d'aumônes, qui ressemblent plutôt à des exactions et toutes autres choses semblables qui ne s'éloignent guère de la simonie ou tout au moins d'un genre de trafic honteux.

Deinde, ut irreverentia vitetur, singuli in suis diœcesibus interdicant, ne cui vago et ignoto sacerdoti missas celebrare liceat. Neminem præterea, qui publice et notorie criminosus sit, aut sancto altari ministrare aut sacris interesse permittant, neve patiantur, privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria, ab eisdem ordinariis designanda et visitanda, sanctum hoc

Ensuite, pour éviter l'irrévérence, ils interdiront, chacun dans leur diocèse, de laisser dire la messe à aucun prêtre vagabond et inconnu; ils ne permettront pas non plus à aucun, publiquement et notoirement prévenu de crime, ni de servir au saint autel, ni d'assister aux saints mystères. Ils ne souffriront pas que le saint sacrifice soit offert par quelque prêtre que ce soit, séculier ou régulier, dans des maisons particulières,

sacrificium a sæcularibus aut regularibus quibuscumque peragi, ac nisi prius, qui intersint, decenter composito corporis habitu declaraverint, se mente etiam ac devoto cordis affectu, non solum corpore adesse. Ab ecclesiis vero musicas eas, ubi sive organo sive cantu lascivum aut impurum aliquid miscetur, item sæculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores arceant, ut domus Dei vere domus orationis esse videatur ac dici possit.

Postremo, ne superstitioni locus aliquis detur, edicto et pœnis propositis caveant, ne sacerdotes aliis quam debitis horis celebrent, neve ritus alios aut alias cæremonias et preces in missarum celebratione adhibeant præter eas, quæ ab Ecclesia probatæ ac frequenti et laudabili usu receptæ fuerint. Quarumdam vero missarum et candelarum certum numerum, qui magis a superstitioso cultu quam a vera religione inventus est, omnino ab ecclesia removeant, doceantque populum, quis sit et a quo potissimum proveniat hujus sanctissimi sacrificii tam pretiosus ac cælestis fructus. Moneant etiam eumdem populum, ut frequenter ad suas parochias, saltem diebus dominicis et majoribus festis, accedant.

ni aucunement hors de l'église et des oratoires uniquement dédiés au culte divin et désignés à cet effet et visités par les dits Ordinaires et à condition encore que l'assistance ait manifesté, par sa modestie et son maintien extérieur, qu'elle est présente non seulement de corps, mais aussi d'esprit et d'affection pieuse de cœur. Ils banniront de leurs églises toutes sortes de musiques, dans lesquelles, soit sur l'orgue, soit dans les chants, il se mêle quelque chose de lascif et d'impur, ainsi que toutes les actions profanes, discours et vains entretiens, promenades, bruits et clameurs, de telle sorte que la maison de Dieu paraisse vraiment et puisse être dite la maison de la prière.

Enfin, pour ne laisser place à aucune superstition, ils veilleront, par mandement exprès et sous les peines convenables, que les prêtres ne disent la messe qu'aux heures licites, qu'ils n'introduisent dans la célébration de la messe aucune pratique, cérémonie et prière, autres que celles approuvées par l'Église et reçues par un usage louable et fréquent. Ils aboliront de même dans leurs églises l'observance d'un nombre déterminé de messes et de lumières, inventée par manière de superstition bien plutôt que par esprit de piété véritable; et ils apprendront au peuple quel est et d'où procède principalement le fruit si précieux et tout céleste de ce très saint sacrifice. Ils avertiront aussi le peuple d'aller souvent à leurs paroisses, au moins les dimanches et les jours de grandes fêtes.

Hæc igitur omnia, quæ summatim enumerata sunt, omnibus locorum ordinariis ita proponuntur, ut non solum ea ipsa, sed quæcumque alia huc pertinere visa fuerint, ipsi pro data sibi a sacrosancta synodo potestate ac etiam ut delegati Sedis apostolicæ prohibeant, mandent, corrigant, statuant atque ad ea inviolate servanda censuris ecclesiasticis aliisque pœnis, quæ illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant. Non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus et consuetudinibus quibuscumque.

Toutes les mesures qui viennent d'être ici sommairement énumérées sont proposées aux Ordinaires respectifs de telle sorte que, non seulement pour elles, mais pour toutes celles qui leur paraîtront tendre à la même fin, en vertu du pouvoir qui leur est accordé par le saint concile et aussi comme délégués du Siège apostolique, ils puissent interdire, ordonner, corriger, décider et, pour les faire observer inviolablement, porter des censures ou d'autres peines ecclésiastiques à leur discrétion, en vue d'y contraindre le peuple fidèle. Ce nonobstant tous privilèges, exemptions, appels et coutumes, quels qu'ils soient.

« Si, par le détail des mesures qu'elle prend ou autorise à prendre, cette partie pratique de la XXIIe session intéresse l'histoire des institutions et du droit, on voit aussi combien elle est étroitement coordonnée à la partie doctrinale, puisqu'il ne s'agit dans celle-là, que d'assurer au sacrifice eucharistique, proclamé comme un dogme de l'Église par celle-ci, le respect qui lui est dû. Tout en ayant l'air de ne s'en prendre qu'à des abus, c'est à la doctrine même de la messe que la Réforme s'était attaquée. Après avoir tout d'abord, comme il convenait, donné à sa foi traditionnelle le rempart d'une définition contre ses ennemis du dehors, l'Église a pris également soin de la protéger contre les désordres qui pouvaient la menacer du dedans. » (Rivière, *art. cit.*, col. 1141.)

Quelques détails curieux auxquels il est fait allusion dans ce décret :

Aux premières messes, certains évêques et chapitres avaient l'habitude abusive de prélever une espèce d'impôt sur ces messes (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 922). C'est cet abus que le concile entend supprimer.

Parmi ceux qu'on ne doit pas admettre à célébrer, le résumé des abus indique : *ignoti*, *scandalosi*, *concubinarii*, *ebriosi*, *lusores*, *rixosi*, *et ceteri ejusdem generis a sacris canonibus notati (ibid.)*.

Des messes « sèches », il n'est pas question dans le décret, bien que le résumé ait porté cette indication : *Tolli abusum mandat missarum, quæ siccas vocant* (*ibid.*). Mais le décret indique suffisamment que les

évêques ne doivent autoriser la célébration du saint sacrifice que dans les conditions prévues par le droit et la coutume.

La question de la musique d'Église préoccupe aussi le concile. Une coutume déplorable s'était introduite, ainsi décrite dans une question posée par le résumé des abus (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 918) : *An species musicæ quæ nunc invaluit in figuratis modulationibus, quæ magis aures quam mentem recreat, et ad lasciviam potius quam ad religionem excitandam comparata videtur, tollenda sit in missis, in quibus etiam profana sæpe cantantur, ut illa « della caccia »* (et *la bataglia*) [1].

Il était inutile d'apporter plus de précisions dans le décret, puisque les évêques recevaient tout pouvoir pour éliminer les abus, quels qu'ils soient.

Décret de réformation [2].

Le même saint concile de Trente, œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les mêmes légats du Siège apostolique y présidant, en continuant la matière de la réformation, a été d'avis d'ordonner dans la présente session ce qui suit :

Can. 1. *(On renouvelle les canons sur la vie et l'honnêteté des clercs.)*

Rien n'instruit davantage et ne porte plus continuellement les hommes à la piété et aux saints exercices que la vie et l'exemple de ceux qui se sont consacrés au saint ministère. En effet, comme on les voit *élevés en un ordre supérieur* aux choses du siècle (cf. Matth., v, 14), tous les autres jettent les yeux sur eux comme sur un miroir et d'eux prennent l'exemple de ce qu'ils doivent imiter. Aussi les clercs, destinés à avoir le Seigneur en partage, doivent tellement régler leur vie et toute leur conduite que, dans leurs

1. On sait comment, dans son très court pontificat, le pape Marcel II avait voulu interdire toute musique à l'Église et comment Palestrina, alors maître de chapelle sauva la musique d'Église en composant, pour le produire devant le souverain pontife, son chef-d'œuvre, *La messe du pape Marcel.* Baini, qui écrivit en 1828 la Vie de Pierluigi, nous donne une idée de la musique scandaleuse de l'époque : *Il plauso, che ricuotevano parte la musica geniale delle canzoni popolari, parte la musica armonica de' romanzi, de' sonetti e de' madrigali, lusingó siffattamente i compositori del secolo 15 e del 16, che senz' alcun rispetto assunsero bene spesso cotali musiche a tema delle loro messe; ed ecco il canto delle medesime divenuto sovente scandalosissimo* (*Memorie storico-critiche... di Giov. Pierluigi di Palestrina*, t. I, Roma, 1928, p. 139. Des chansons de chasse *(della caccia)*, des madrigaux, comme *la bataglia*, sans compter les airs lascifs fournissaient des thèmes sur lesquels toute la musique de la messe était brodée. Voir un auteur contemporain du concile de Trente, Nicolas Vincentino, *L'antica musica ridotta alla moderna pratica*, Rome, 1555. Cf. Mgr Ehses, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 918, note 2.

2. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 965-968.

habits, leur maintien extérieur, leurs démarches, leurs discours et dans tout le reste, ils ne laissent rien paraître que de sérieux, de retenu et de conforme à la religion. Qu'ils évitent même les moindres fautes, qui, en eux, seraient considérables, afin que leurs actions impriment à tous un sentiment de vénération.

Comme on doit apporter en ceci d'autant plus de précaution que l'Église de Dieu en tire plus d'honneur et plus d'avantage, le saint concile ordonne que toutes les prescriptions déjà salutairement établies et copieusement expliquées par les souverains pontifes et par les saints conciles, touchant l'honnêteté de la vie, la bonne conduite, la bienséance dans les habits et la science nécessaire aux clercs, comme aussi sur le luxe, les festins, les danses, les jeux de hasard et autres, même sur toutes sortes de désordres et l'embarras des affaires séculières, soient à l'avenir observées, sous les mêmes peines ou même sous des peines plus graves, selon que les Ordinaires jugeront bon de le régler, et sans que l'exécution de ce qui concerne la correction des mœurs puisse être suspendue par aucun appel. Et si ces Ordinaires s'aperçoivent de quelque relâchement en la discipline, sur quelqu'un de ces points, ils s'appliqueront de tout leur pouvoir à les remettre en usage et à les faire observer par tous. Ce nonobstant toutes coutumes contraires, de peur que, pour avoir négligé la correction de leurs inférieurs, ils ne soient justement châtiés par une vengeance divine.

Can. 2. *(Qui doit être choisi pour les églises cathédrales.)*

Quiconque désormais sera choisi pour les églises cathédrales non seulement aura toutes les qualités requises par les saints canons, touchant la naissance, l'âge, les mœurs, la bonne conduite et le reste; mais il devra être entré dans les ordres sacrés au moins six mois auparavant. S'il n'est pas connu à la Cour de Rome ou qu'il ne le soit que depuis peu, l'enquête sur tous ces points sera faite par les légats du Siège apostolique, ou par les nonces des provinces, ou par l'Ordinaire du lieu, et, à son défaut, par les Ordinaires les plus voisins. De plus, il devra être d'une science telle qu'il puisse satisfaire aux obligations de la charge qu'on lui destine. Pour cela, il faudra que dans quelque Université il ait mérité auparavant le titre de maître ou docteur ou de licencié en sacrée théologie ou en droit canon ou que, par le témoignage public de quelque académie, il soit déclaré capable d'instruire les autres. S'il est régulier, il aura un certificat semblable des supérieurs de son ordre.

Tous ceux dont il a été question et de qui on aura dû prendre information et témoignage, devront donner leur déclaration de bonne foi et gratuitement; autrement, qu'ils sachent que leur conscience en serait gravement chargée et que Dieu et leurs supérieurs en tireraient vengeance.

Can. 3. *(Établissement des distributions journalières à prendre sur le tiers de tous les revenus : à qui doit revenir la part des absents; exception pour certains cas.)*

Les évêques, en qualité de délégués apostoliques, auront pouvoir de distraire la troisième partie des fruits et revenus quelconques de toutes dignités, personnats et offices, qui se trouveront dans les églises cathédrales ou collégiales, et de convertir ce tiers en distributions, qu'ils diviseront et assigneront comme ils le jugeront à propos. De sorte que si ceux qui les devraient recevoir manquent précisément chaque jour à satisfaire en personne au service auquel ils sont obligés, d'après le règlement que leur prescriront les dits évêques, ils perdront leur distribution ce jour-là et ne pourront en aucune façon en acquérir la propriété. Le fonds en sera appliqué à la fabrique de l'église si elle en a besoin ou à quelque autre lieu pieux, au jugement de l'Ordinaire. Et s'ils continuent à s'absenter opiniâtrément, il sera procédé contre eux suivant les ordonnances des saints canons.

S'il se rencontre une de ces susdites dignités qui, de droit ou par coutume, n'ait aucune juridiction, ne soit grevée d'aucun service ou office dans les dites églises cathédrales ou collégiales, et que, hors de la ville, dans le même diocèse il y ait quelque charge d'âmes à prendre et si celui qui possède une telle dignité veut bien y donner ses soins; tout le temps qu'il résidera dans la dite cure et qu'il la desservira, il sera tenu pour présent dans l'Église cathédrale ou collégiale, tout comme s'il assistait au service divin.

Ces prescriptions, soit-il entendu, ne sont portées qu'à l'égard seulement des églises dans lesquelles n'existe aucune coutume, aucun statut qui prive les dites dignités sans service de quelque chose à attribuer à la troisième partie des revenus dont il a été question. Ce nonobstant toutes coutumes, même de temps immémorial, exemptions et constitutions, même confirmées par serment et par quelque autorité que ce soit.

Can. 4. *(Ceux qui n'ont pas encore un ordre majeur n'ont pas voix au chapitre dans les églises cathédrales et collégiales. Quel service doivent fournir ceux qui y sont attachés ? Qui désormais devra y être attaché ?)*

Quiconque sera engagé au service divin dans une église cathédrale ou collégiale, séculière ou régulière, sans être au moins dans l'ordre du sous-diaconat, n'aura pas voix au chapitre dans les dites églises, quand bien même les autres la lui auraient accordée volontairement.

Pour ceux qui ont ou auront désormais dans les dites églises des dignités, personnats, offices, prébendes, portions ou quelque autre bénéfice que ce soit, auxquels sont attachées certaines obligations (comme aux uns de dire ou de chanter des messes, aux autres, l'évangile, aux autres, l'épître); ils seront tenus, s'ils n'ont quelque empêchement légitime, de prendre dans l'année les ordres requis à leur fonction, quelque privilège, exemption, prérogative et avantage de naissance qu'ils puissent avoir. Autrement, ils encourront les peines portées par la constitution du concile de Vienne, qui commence : *Ut ii qui*, que le saint concile renouvelle par le présent décret [1].

1. *Clément.*, l. I, tit. vi, c. 2, *Ut ii qui*. Voir Hefele-Leclercq, t. vi, p. 716 (n. 22).

Et les évêques les obligeront à exercer eux-mêmes lesdits ordres aux jours prescrits et de satisfaire à toutes les autres fonctions auxquelles ils sont tenus dans le service divin, sous les mêmes peines et même des peines plus graves, s'ils le jugent à propos, et à l'avenir, on ne pourvoira de tels emplois que ceux qui seront reconnus avoir l'âge et les qualités nécessaires : autrement la provision sera nulle.

Can. 5. *(Les dispenses, hors de la Curie romaine, doivent être confiées à l'évêque et par lui examinées.)*

Les dispenses à accorder par n'importe quelle autorité, si elles sont commises hors de la Curie romaine, doivent être confiées aux Ordinaires de ceux qui les ont demandées. Les dispenses gracieusement accordées, n'auront pas d'effet, si les dits Ordinaires, comme délégués apostoliques, n'ont pas préalablement reconnu sommairement et sans formalité de justice, qu'il n'existe dans les termes de la requête ou supplique, ni obreption ni subreption.

Can. 6. *(Les dispositions testamentaires ne peuvent être changées qu'avec circonspection.)*

Dans les commutations des dispositions des dernières volontés (qui ne doivent être faites que pour une cause juste et nécessaire), les évêques, en tant que délégués du Siège apostolique, reconnaîtront sommairement et extrajudiciairement, avant que les dites commutations soient mises à exécution, si les suppliques ne cachent pas quelque vérité ou ne contiennent pas un faux exposé.

Can. 7. *(On confirme les dispositions du* [l. II, tit. xv, *De appellationibus*], c. 3, *Romana, in VI°.)*

Les légats et nonces apostoliques, les patriarches, primats et métropolitains, dans les appels interjetés devant eux, seront tenus, en quelque cause que ce soit, soit pour recevoir les appels, soit pour concéder des défenses, une fois l'appel interjeté, de garder la forme et la teneur des saintes constitutions, particulièrement celle d'Innocent IV, qui commence *Romana*. Ce nonobstant toute coutume, même de temps immémorial, privilège ou règlement contraire [1].

Can. 8. *(Les évêques doivent être les exécuteurs des dispositions pieuses de tous, et visiter les lieux pieux quels qu'ils soient, sauf s'ils sont sous la protection immédiate des rois.)*

Les évêques, même comme délégués du Siège apostolique, dans les cas accordés par le droit, seront exécuteurs de toutes les pieuses dispositions, soit de dernière volonté, soit entre vifs. Ils auront également le droit de

1. Cf. l. II, tit. ii, *De foro competenti*, c. 1, *Romana Ecclesia, in VI°;* l. II, tit. xv, *De appellationibus*, c. 3, *Romana ecclesia, in VI°*.

visiter tous hôpitaux, collèges, communautés de laïques, même les écoles ou de quelque autre nom qu'on les appelle, excepté toutefois celles qui sont sous la protection immédiate des rois, si ce n'est de leur agrément; ainsi que les aumônes dites de Mont-de-Piété ou de Charité, et tous autres lieux de dévotion, de quelque nom qu'ils s'appellent, encore que les dits lieux soient commis au soin des laïques et quelque privilège d'exemption qu'ils puissent avoir. Enfin, d'office, selon les ordonnances des saints canons, ils auront à connaître et à faire exécuter toutes choses établies pour le service de Dieu, le salut des âmes, l'entretien et le soulagement des pauvres. Et ce, nonobstant toute coutume, même de temps immémorial, privilège ou règlement contraire.

Can. 9. *(Les administrateurs des lieux de piété quels qu'ils soient, doivent rendre compte à l'Ordinaire, à moins que la fondation ne prévoie différemment.)*

Les administrateurs, tant ecclésiastiques que laïques, de la fabrique de quelque église que ce soit, même cathédrale, comme aussi de tous les hôpitaux, communautés, aumônes de Monts-de-piété et de tous autres lieux de dévotion que ce soit, seront tenus de rendre compte tous les ans de leur administration à l'Ordinaire, tout usage et privilège contraire étant supprimé, si ce n'est que, dans l'établissement et les règlements de quelque église ou fabrique, on en ait ordonné autrement en termes exprès.

Si par quelque coutume ou privilège ou règlement particulier de quelque lieu, on devait rendre compte devant d'autres personnes députées à cet effet, l'Ordinaire ne laissera pas d'y être aussi conjointement appelé : autrement, toutes quittances et décharges données aux dits administrateùrs seront de nul effet.

Can. 10. *(Les notaires épiscopaux sont soumis eux-mêmes à l'examen et au jugement des évêques.)*

L'ignorance et l'incapacité de certains notaires causant beaucoup de dommage et donnant lieu à plusieurs procès, l'évêque, en qualité même de délégué du Siège apostolique, pourra s'assurer, par un examen, de la capacité de ces notaires, même s'ils avaient été créés par l'autorité apostolique, impériale ou royale. S'il les trouve incapables, ou même délinquants dans leur office, il pourra les interdire, temporairement ou définitivement, de cet office, à l'égard des affaires, procès et causes ecclésiastiques et spirituelles; et la dite interdiction ne pourra être suspendue par aucun appel.

Can. 11. *(Peines dont sont frappés les usurpateurs des biens des églises et lieux pieux.)*

Si quelque ecclésiastique ou laïque, de quelque dignité soit-il, fût-il même empereur ou roi, se laisse entraîner par la cupidité, racine de tous les maux (I Tim., vi, 10), pour convertir à son propre usage et usurper, par lui-même ou par autrui, par force ou par menace, même au moyen de per-

sonnes interposées, clercs ou laïques, par quelque artifice ou sous quelque couleur et prétexte que ce puisse être, les juridictions, biens, cens et droits, même féodaux et emphythéotiques, les fruits, émoluments et quelques revenus que ce soit de quelque église, ou bénéfice séculier ou régulier, Monts-de-piété et tous autres lieux de dévotion que ce puisse être, biens qui doivent être employés aux nécessités des pauvres et de ceux qui les administrent; — ou bien si, par les mêmes voies, il s'efforce que les dits biens ne soient perçus par ceux à qui ils appartiennent; — qu'il soit soumis à l'anathème (excommunication), jusqu'à ce qu'il ait entièrement rendu et restitué à l'église et à son administrateur ou au bénéficier, les dites juridictions, biens, effets, droits, fruits et revenus, dont il se sera emparé, ou qui lui seront parvenus, de quelque manière que ce soit, même par donation de personne supposée; et qu'ensuite il en obtienne l'absolution du souverain pontife. Mais s'il est patron de la dite église, outre les peines édictées, il sera de plus privé de son droit de patronage. Et tout clerc qui aura consenti ou adhéré à de telles usurpations et fraudes détestables, sera soumis aux mêmes peines, privé de tous ses bénéfices et rendu inhabile à tout autre; et même, après entière satisfaction et absolution reçue, il demeurera suspens de la fonction de ses ordres, tant qu'il plaira à son Ordinaire[1].

APPENDICE.

Décret sur la concession de l'usage du calice

Le concile, nous l'avons vu, avait, dans sa séance du 14 juillet 1562, remis à plus tard l'examen des deux articles consacrés à l'usage du calice. Cet examen fut de nouveau entrepris à la congrégation générale du 27 août. (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 786.) Il donna lieu à de nombreux échanges de vues, souvent contraires, du 28 août au 6 septembre. Le résumé des opinions des Pères (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 899-906) et des conditions exigées pour la concession du calice (p. 907-909) montre qu'on était loin de s'entendre.

Le concile annexa, à la XXIIe session, le décret suivant qui remet la décision à la prudence et à la sagesse du souverain pontife.

Décret sur la demande de la concession du calice [2].

Insuper cum eadem sacrosancta synodus superiori sessione duos arti-

De plus, le même saint concile avait dans sa dernière session, ré-

1. Ce chapitre est inséré au Pontifical, *De Ecclesiæ dedicatione seu consecratione.*
2. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 968.

culos alias propositos et tum nondum discussos, videlicet : *An rationes, quibus sancta catholica Ecclesia adducta fuit, ut communicaret laïcos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una panis specie, ita sint retinendæ, ut nulla ratione calicis usus cuiquam sit permittendus*, et : *An, si honestis et christianæ caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quænam illæ sint*, in aliud tempus, oblata sibi occasione, examinandos atque diffiniendos reservaverit : nunc eorum, pro quibus petitur, saluti optimum consultum volens, decrevit, integrum negotium ad Smum D. N. esse referendum, prout præsenti decreto refert; qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile rei publicæ christianæ et salutare petentibus usum calicis fore judicaverit.

servé deux articles autrefois proposés et non encore discutés, savoir : « Les motifs qui ont amené la sainte Église catholique à communier les laïques et même les prêtres qui ne célèbrent pas, uniquement sous l'espèce du pain, doivent-ils être tellement retenus qu'à personne, sous aucun prétexte, ne puisse être concédé l'usage du calice? » Et : « Si l'on estime que, pour certaines raisons louables, conformes à la charité chrétienne, l'usage du calice doive être concédé à une nation et à un royaume, doit-il être concédé sous certaines conditions et lesquelles? » Articles réservés pour un autre temps, quand s'en présenterait l'occasion, pour les examiner et en décider. Voulant maintenant pourvoir au salut de ceux en faveur de qui cette demande est faite, le concile a ordonné que l'affaire entière soit remise, comme par le présent décret il la remet, à Notre Très-Saint Père, lequel, par sa prudence singulière, en usera comme il le jugera utile à la république chrétienne et salutaire pour ceux qui demandent l'usage du calice.

En 1564, Pie IV, sur les instances de l'empereur Ferdinand et pour empêcher de très grands maux, autorisa quelques évêques allemands à permettre l'usage du calice là où seraient réalisées les causes très graves exposées dans la demande. Le pape exigeait d'ailleurs des conditions sauvegardant l'intégrité du dogme catholique et la légitimité de la loi générale de l'Église. Mais il résulta de cette concession de tels inconvénients que le pape la supprima l'année suivante.

Sur les rares concessions faites, voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Communion eucharistique (sous les deux espèces)*, t. III, col. 566.

Sur les discussions et l'agitation diplomatique relatives à la résidence, septembre 1562-mars 1563, voir *Histoire des conciles*, t. IX, p. 733-836.

CHAPITRE III

SESSION XXIII[1]

DU SACREMENT DE L'ORDRE

Dans cette session, la septième sous le pontificat de Pie IV, le concile définit la doctrine catholique touchant le sacrement de l'ordre.

I. — Préparation du décret.

I. Les articles incriminés

Déjà, en 1551, les discussions relatives à l'ordre avaient été amorcées en même temps que celles concernant le sacrifice de la messe. Six articles avaient été extraits des œuvres des novateurs, pour les soumettre à la censure des théologiens et des Pères (Theiner, t. I, p. 603). Ces articles furent repris le 18 septembre 1562, mais le premier ayant été dédoublé, le nombre s'en trouva porté à sept. Dans notre texte, les mots en italiques représentent les modifications de 1562.

1. Ordinem non esse sacramentum sed ritum quemdam eligendi et constituendi ministros verbi et sacramentorum...	L'ordre n'est pas un sacrement, mais c'est un simple rite qui consiste à élire et à établir les ministres de la parole et des sacrements.

Luther, *Captiv. Babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 560; Mélanchthon, *Loci communes*, *Corp. reform.*, t. XXI, p. 470; 503-505; Calvin, *Institution*, IV, XIX, *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1102-1110; Bucer, *De reformatione*.

(Outre ces références indiquées par le concile en 1551, voir *Dict. de théol. cath.*, au mot *Ordre*, t. XI, col. 1336-1346.)

2. *Ordinem non solum non esse sacramentum* (1551 = imo quod ordo sacramentum sit), *sed potius* figmentum (esse) humanum excogitatum a viris rerum ecclesiarum imperitis.	L'ordre non seulement n'est pas un sacrement, mais il est bien plutôt une fiction humaine, inventée par des hommes ignorants des choses ecclésiastiques.

1. 15 juillet 1563. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 836-899.

3. Ordinem non esse unum sacramentum, nec infimos et medios ordines velut gradus quosdam tendere in sacerdotii (= Theiner : sacerdotis) ordinem.

L'ordre n'est pas un sacrement un, les ordres inférieurs et moyens ne sont pas des degrés tendant vers l'ordre du sacerdoce.

Calvin, *Institution*, *loc. cit.*, n. 27.

4. Nullam esse ecclesiasticam hierarchiam, sed omnes christianos ex æquo esse sacerdotes, et ad usum seu executionem opus esse vocatione magistratus et consensu populi, et qui sacerdos semel fit, eum laicum rursus posse fieri.

Il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique. Tous les chrétiens sont également prêtres. Mais, pour que ce sacerdoce soit mis en exercice et exécution, il faut l'appel de l'autorité et le consentement du peuple. Celui qui est devenu une fois prêtre, peut redevenir laïque.

Luther, *Captiv. Babyl.*, *loc. cit.*, *Werke*, t. VI, p. 560. Cf. *Manifeste à la noblesse allemande :* « par le baptême, nous recevons tous le sacerdoce », *Werke*, t. VI, p. 407; Calvin, *op.* et *loc. cit.*, surtout p. 1110; Bucer, *op. cit.*

5. Non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, neque potestatem aliquam spiritualem, sive ad consecrandum corpus et sanguinem Domini, sive ad offerendum, sive ad absolvendum coram Deo a peccatis; sed officium tantum et magisterium prædicandi evangelium, et eos, qui non prædicant, *prorsus* non esse sacerdotes.

Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de sacerdoce visible et extérieur, ni aucune puissance spirituelle soit pour consacrer le corps et le sang du Seigneur, soit pour l'offrir, soit pour absoudre des péchés au for de Dieu. Il n'existe qu'une fonction ayant pour objet l'enseignement de l'Évangile, et ceux qui ne prêchent pas l'Évangile ne sont pas vraiment prêtres.

Bucer, dans son *Commentaire sur saint Jean*, c. VI; Luther, *Captiv. Babyl.*, *loc. cit.;* Calvin, *Institution*, IV, XIX (édit. de 1541, XVIII), *édit. cit.*, p. 1122.

6. Unctionem non solum non requiri in ordinum traditione, sed esse perniciosam et contemnendam, similiter et omnes alias cæremonias, et per ordinem non conferri Spiritum Sanctum; proinde impertinenter episcopos, cum ordinant, dicere : *Accipite Spiritum Sanctum.*

L'onction non seulement n'est pas requise dans la collation des ordres; mais elle est nuisible et il la faut mépriser, ainsi que toutes les autres cérémonies. Dans l'ordination le Saint-Esprit n'est pas conféré. Aussi les évêques commettent-ils une impertinence, en disant aux ordinands : « Recevez le Saint-Esprit. »

Calvin, *Institution*, IV, XVIII (lire XIX, 30-31), p. 1116-1119.

7. Episcopos (1551 = jure divino non esse institutos neque) *non esse* presbyteris superiores, *nec* (neque) habere jus ordinandi; aut, si habent, ad illis esse commune cum presbyteris, ordinationesque ab ipsis factas sine plebis consensu irritas esse.

Les évêques... ne sont pas supérieurs aux prêtres. Ils n'ont pas le droit d'ordonner des ministres; ou, s'ils ont ce droit, il leur est commun avec les prêtres, et les ordinations qu'ils pourraient faire sans le consentement des fidèles seraient sans valeur.

Luther, Calvin et Bucer, aux endroits cités.

II. Discussion des articles

Dès 1551, quelques théologiens apportent leur opinion sur le sacrement de l'ordre. Le dominicain Valter (Theiner, p. 613 *b*) essaie de prouver que l'imposition des mains ne conférait que le pouvoir de prêcher, le sacerdoce véritable étant conféré par les instruments, selon la doctrine de saint Thomas. L'augustin Juvenis défend l'existence de la hiérarchie et l'indélébilité du caractère sacerdotal (p. 614 *a*). Le carme Alexandre Candide veut prouver la nécessité de l'onction, comme institution du Christ lui-même (p. 615 *b*). Un autre carme, Evrard Billicus insiste sur le fait que la tradition enseigne bien des vérités relatives à l'ordre dont ne parlent pas les Écritures (p. 619 *b*). Le dominicain prouve à l'aide de l'Écriture elle-même que tous les chrétiens ne sont pas également prêtres (p. 622). D'autres insistent sur la différence du simple sacerdoce et de l'épiscopat (Uglioa, observantin, p. 625 *b;* Visdomini, p. 626 *a*). Le conventuel Jean de Corrigio rappelle que le pouvoir sacerdotal ne vient pas du consentement du peuple (p. 627 *b*). En somme, doctrine ordinaire, traditionnelle, sans remarques de grande envergure. L'aspect historique des questions est assez négligé, et cependant, dans le résumé des censures des théologiens (Theiner, t. I, p. 636), on fait justement observer que le deuxième article (le 3e de 1562) n'appelle pas une décision ferme, en raison des divergences des auteurs sur la nature sacramentelle des ordres inférieurs.

Parmi les Pères, l'évêque de Cagliari, précisément à propos de ce même article, fait remarquer que les ordres doivent être dits un seul sacrement *essentialiter*, mais plusieurs ordres *materialiter* (p. 638 *b*). Peu d'observations de la part des autres Pères, absorbés dans la discussion des articles relatifs au sacrifice de la messe.

Comme pour le sacrifice de la messe, la commission compétente avait rédigé à la fois huit canons sur le sacrement de l'ordre, dont Theiner (p. 646 *b*) donne le texte, et la doctrine, que Le Plat insère à la suite des chapitres relatifs au sacrifice eucharistique, p. 397-404. Les canons répondaient exactement au texte des articles : à l'article 4 répondaient cependant deux canons, les canons 3 et 4, ce dernier empruntant la finale du dernier article, *ordinationes factas sine plebis consensu irritas esse.* Les canons 6 et 7 répondaient à l'article 5 de 1551 et, enfin, dans le canon 8, on proclamait l'institution de droit divin de l'épiscopat, le pouvoir d'ordonner et la supériorité des évêques sur les simples prêtres.

A la reprise du concile en 1562, les discussions des théologiens reprirent, le 18 septembre, sur le sacrement de l'ordre. Mais, pour aller plus vite, les théologiens se partagèrent les sept articles : quinze devaient examiner les trois premiers; quinze autres les quatrième et cinquième; seize enfin, les deux derniers.

Les déclarations des théologiens n'apportent rien de sensationnel. On notera simplement qu'un grand nombre insistent sur l'imposition des mains, avec les textes scripturaires rapportant cette pratique apostolique, pour montrer que l'ordre est un rite sensible, donc sacramentel, puisque, par ailleurs, institué par le Christ et conférant la grâce. Ce qui n'empêche pas d'autres théologiens, de défendre l'opinion qui place l'essence du sacrement dans la porrection des instruments, l'imposition des mains n'appartenant pas au sacrement. On note cependant chez plusieurs un souci plus affirmé de l'histoire : tel le Portugais Païva, qui affirme nettement que seuls le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat sont le sacrement de l'ordre, les autres ordres inférieurs étant d'institution purement ecclésiastique (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 10). L'existence d'une hiérarchie est démontrée par l'Écriture et les documents de la tradition. Le caractère de l'ordre est rapporté par Salmeron à II Cor., I, 22 (p. 8). Les différentes fonctions ecclésiastiques réclament des ordres différents et si les fonctions inférieures peuvent à la rigueur être remplies par des laïques, elles ne le sont normalement et convenablement que par des clercs. Pierre Soto, qui défend cette argumentation (p. 16), et qui, avec les autres théologiens, proclame que le sacerdoce ne vient pas du peuple, celui-ci ne pouvant conférer des pouvoirs spirituels, nous étonne quelque peu ensuite quand il déclare que l'élection du peuple est nécessaire : c'est une tradition apostolique (cf. Act., VI, 3); mais le pape, pour le bien de l'Église, a le droit de la supprimer et d'y suppléer!

Dans la troisième série d'articles, la « nécessité » de l'onction retient un certain nombre de théologiens, qui paraissent assez en peine d'apporter une démonstration nette de cette nécessité. Laurent de Venise, théologien carme du général de l'ordre, semble le mieux de tous avoir compris et exposé la pensée traditionnelle. *Non est frustratoria*, dit-il. Quant à la proclamer *necessaria*, il faut distinguer : *ad esse simpliciter*, non certes; mais *ad bene esse* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 32).

Ces débats prirent seize réunions; après quoi, un projet de décret fut rédigé et soumis à une commission de huit membres, deux archevêques (Zara et Reggio), quatre évêques (Coïmbre, Léon, Nîmes, Czanad) et deux supérieurs d'ordres (servites et jésuites). Ce premier projet était visiblement rédigé en fonction des erreurs à combattre, puisqu'il comprenait exactement sept anathèmes.

III. Le projet du 13 octobre 1562

Voici la substance de ce premier projet (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 38-40) :

Il existe dans la Nouvelle Loi un sacerdoce ordonné au sacrifice eucharistique, comportant différents degrés, ordonnés eux-mêmes au degré suprême, le sacerdoce, qui les renferme tous. Le diaconat est affirmé par l'Écriture; les ordres inférieurs sont nommés avec leurs fonctions dans les plus anciens documents de l'Église. L'ordre, conférant simultanément pouvoir et grâce au moyen d'un rite sensible, est un sacrement, le rite sensible ayant son origine dans les gestes mêmes de Jésus-Christ et dans l'imposition des mains employée par les apôtres dans l'ordination. Quant à la grâce communiquée, elle est nettement affirmée par saint Paul, II Tim., I, 6-7. L'Église a toujours considéré que l'ordre comportait une sorte de consécration, fixe et immobile, qui ne peut pas être détruite, de telle sorte qu'il est impossible qu'un prêtre, une fois validement ordonné, redevienne laïque.

De même que l'ordre est un sacrement, il est un sacrement un et non multiple, car les différents degrés, distincts entre eux, convergent vers le seul sacrifice et sacrement de l'eucharistie, de telle sorte qu'à l'exemple de la hiérarchie céleste, la hiérarchie des ordres est constituée sous un chef unique suprême, le pontife romain, vicaire de Jésus-Christ. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sont également prêtres ou jouissent également entre eux d'un pouvoir spirituel égal, il bouleverse la constitution de l'Église, cette armée bien ordonnée, et, contre l'enseignement de saint Paul, professe équivalemment que tous sont apôtres, tous docteurs, tous évangélistes, tous pasteurs. Aussi le concile déclare-t-il que les évêques font partie de la hiérarchie ecclésiastique, que non seulement ils diffèrent des prêtres, mais

qu'ils leur sont supérieurs, car ils sont les successeurs des apôtres. Ils administrent le sacrement de confirmation, ordonnent les ministres de l'Église et peuvent remplir d'autres fonctions dont les ministres inférieurs n'ont pas le pouvoir.

Ainsi donc, ceux qu'ordonnent les évêques sont validement et légitimement ordonnés, et le consentement ou l'appel de la foule des fidèles ou d'un pouvoir séculier quelconque ne sont requis à aucun titre pour la validité de telles ordinations. Bien au contraire, ceux qui entreraient dans le saint ministère autrement que par la vraie porte, c'est-à-dire par l'autorité du pouvoir ecclésiastique, doivent être considérés comme des larrons et des voleurs.

De son côté Seripandi avait rédigé un texte approchant de celui dont on vient de lire le résumé, mais qui se terminait par une profession de foi en la plénitude du pouvoir papal (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 41-43).

Les canons projetés condamnaient la doctrine hérétique et inculquaient le dogme catholique (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 40-41) :

1. S. q. d. non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi corpus et sanguinem Domini, et peccata coram Deo dimittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium prædicandi evangelium; vel eos, qui non prædicant, prorsus non esse sacerdotes, A. S.

2. S. q. d. præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines in infimos et medios, qui velut gradus quidam in sacerdotii ordinem tendant; vel ordinem esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, A. S.

3. S. q. d. ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, aut non esse *unum* sacramentum, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi et sacramentorum, A. S.

4. S. q. d. per ordinationem non conferri spiritualem et indelebilem potestatem; aut eum, qui sacerdos semel fuit, rursus laïcus fieri posse; aut non dari per eum Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos, cum ordinant, dicere : *Accipe Spiritum Sanctum*, A. S.

5. S. q. d. sacram unctionem, qua Ecclesia utitur, non solum non requiri in ordinum traditione, sed esse perniciosam et contemnendam, similiter et omnes alias ordinis cæremonias, A. S.

6. S. q. d. nullum in Ecclesia catholica et apostolica esse hierarchiam seu sacrum principatum, sed omnes christianos ex æquo esse sacerdotes aut æqualis spiritualis potestatis, A. S.

7. S. q. d. episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere jus ordinandi, vel, si habent, id esse illis commune cum presbyteris; sive ordines ab ipsis collatos sine plebis vel potestatis sæcularis consensu aut vocatione

irritos esse, et eos, qui ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati et missi non sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, A. S.

IV. Discussion des Pères

Au cours des réunions générales qui suivirent, un certain nombre d'amendements de détail furent proposés, ayant pour but d'éclaircir ou de préciser certains points de doctrine ou parfois aussi de réparer certaines incorrections de forme. Ainsi, par exemple, on fit observer qu'il était moins correct de présenter les ordres inférieurs comme *s'élevant* vers le sacerdoce; ce sont les ministres qui, par les différents ordres, s'élèvent au sacerdoce. Au *droit* d'ordonner, on préférait l'expression : *pouvoir* d'ordonner. Les exemples scripturaires choisis pour démontrer que l'ordre est un sacrement paraissaient à plusieurs assez contestables. Tel demandait qu'on insistât davantage sur le caractère indélébile; tel autre sollicitait des explications relatives à l'onction, etc.

Mais les principales instances portaient sur la doctrine relative à l'épiscopat. L'archevêque de Grenade, en Espagne, fit observer tout d'abord qu'il était inexact de parler des degrés ordonnés au *sacerdoce* en qui ils trouvent leur consommation. N'est-ce pas équivalemment dire que l'épiscopat n'est pas le suprême couronnement de tous les ordres? Parlant de la supériorité des évêques, il aurait fallu dire de quel droit — il s'agit ici d'un droit divin — ils sont supérieurs aux simples prêtres. Les évêques, en effet, sont institués de droit divin par le Christ; c'est donc en vertu du même droit qu'ils sont supérieurs aux simples prêtres. L'archevêque de Grenade développa les arguments par lesquels il pensait prouver cette assertion. Une dernière question concerne l'origine de la juridiction des évêques. Quel que soit le mode d'élection, cette origine est immédiatement divine. Toutes ces vérités doivent être affirmées par le concile (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 48-51).

L'archevêque de Rossano, en Calabre, exhorta le concile à ne pas s'aventurer sur ce terrain. A son avis, il n'est pas absolument sûr que la tradition catholique considère l'épiscopat comme de droit divin; il est moins clair encore que tous les auteurs tiennent la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce comme de droit divin. Et enfin, la plupart des théologiens et canonistes admettent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement du pape. (*Ibid.*, p. 52-59.)

La thèse de l'archevêque de Grenade trouva de nouveaux champions dans la personne des évêques de Ségovie, Orense, Ugento. Mais, avec un grand souci des nuances, l'évêque de Città di Castello sut montrer les inconvénients d'une définition absolue. « Cette addition, déclara-t-il, que les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit divin est équivoque. S'il s'agit de la supériorité du pouvoir d'ordre, la conclusion est vraie, indubitable et catholique... Si nous comprenons cette supériorité de droit divin par rapport au pouvoir de juridiction, il faudra distinguer la juridiction au for interne de la pénitence (en quoi les évêques ne sont pas toujours supérieurs aux prêtres) et la juridiction externe coercitive et, sur ce point, les évêques sont supérieurs aux prêtres. Mais encore il n'est pas sûr d'affirmer que les évêques tiennent cette supériorité de juridiction de droit divin immédiat. » Et l'évêque conclut qu'il suffirait de déclarer que les évêques sont supérieurs aux simples prêtres, de droit divin, quant au pouvoir d'ordre; on laisserait de côté la question de la supériorité quant au pouvoir de juridiction, dont on n'a pas d'ailleurs à parler en statuant sur la doctrine du sacrement de l'ordre. (*Ibid.*, p. 92-94.)

Le général des jésuites soutint une thèse opposée à celle de l'archevêque de Grenade. Laynez distingue avec soin, lui aussi, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Il accorde que le pouvoir de juridiction des évêques, *considéré en général*, est immédiatement de droit divin. Mais la question n'est pas là : il s'agit du pouvoir de juridiction de chaque évêque pris en particulier. Or, il n'y a pas de doute que ce pouvoir dérive immédiatement de la juridiction universelle du souverain pontife. On objecte que les évêques sont les successeurs des apôtres et qu'ils doivent recevoir leur juridiction de la même façon que les apôtres l'ont reçue. Les répliques apportées par Laynez à cet argument ne sont pas toujours péremptoires. On admettra difficilement, par exemple, que le *Quæcumque ligaveritis super terram*, et le *Quorum remiseritis peccata* (Matth., XVIII, 18; Joa., XX, 23) signifient « le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre au for de la conscience ». Faible réponse également que celle qui, voyant dans ces paroles du Sauveur de simples promesses, affirme que la réalisation de ces promesses s'est faite par saint Pierre. Puis reprenant l'explication proposée par Cajétan [1], Laynez n'est pas loin d'admettre que la

1. Les apôtres auraient reçu tous leurs pouvoirs immédiatement du Christ; mais ce fut là un mode exceptionnel. Après eux, le pouvoir épiscopal dut dériver des papes, successeurs de Pierre. *De potestate papæ*, c. II, III.

juridiction immédiatement concédée par Jésus-Christ aux apôtres n'entraîne pas nécessairement l'origine immédiatement divine de la juridiction épiscopale. (*Ibid.*, p. 94-101.)

Dans sa substance, la thèse de Laynez est solide. Elle est surtout remarquable parce qu'elle a proposé une distinction qu'on n'avait pas encore rencontrée jusqu'alors, entre la puissance de juridiction *in genere* et la même puissance *in singularibus*.

Ces discussions aboutirent, le 3 novembre 1562, à une refonte du texte de la doctrine et du dernier canon proposés. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 105-107.)

Dans le texte de la doctrine, divisé cette fois en cinq chapitres, on tint compte des remarques relatives à la rédaction. Les exemples scripturaires apportés pour justifier la nature sacramentelle de l'ordre sont supprimés et on leur substitue le caractère hylémorphique du rite de l'ordre. On insiste sur l'existence du caractère indélébile. Enfin, le chapitre v atteste expressément l'existence de la hiérarchie sacrée, en laquelle les évêques, sans être appelés à la plénitude de pouvoir qui n'appartient qu'au pape, tiennent cependant le premier rang. On affirme leur supériorité sur les simples prêtres, en donnant pour motif les pouvoirs qu'ils exercent exclusivement, quant à la confirmation, à la collation des ordres et autres fonctions que les prêtres ne peuvent remplir. On termine en proclamant, comme dans la première rédaction, la validité des ordinations accomplies sans l'appel ou le consentement du peuple ou des pouvoirs séculiers. Seul, avons-nous dit, le canon 7 reçoit des modifications : *Si quelqu'un dit que le Christ n'a pas institué son Église de telle sorte qu'elle renfermât des évêques; que les évêques appelés par le pontife romain, vicaire du Christ, à partager ses sollicitudes, ne sont pas évêques véritables et légitimes, supérieurs aux prêtres, et qu'ils ne jouissent pas de la même dignité et du même pouvoir dont ils ont joui jusqu'ici, qu'il soit anathème.* L'archevêque de Grenade avait proposé deux canons où se trouvaient affirmées ses thèses relatives au droit divin des évêques et à l'origine immédiatement divine de leur pouvoir. Mais un grand nombre d'évêques italiens s'opposèrent à une telle rédaction.

Plusieurs Pères s'étaient déjà préoccupés de substituer à ce canon 7 deux ou trois autres canons pour mieux exprimer leur pensée au sujet de l'épiscopat et surtout mieux défendre les droits de l'épiscopat contre les erreurs protestantes. On ne trouve pas moins de onze formules nouvelles proposées. La double formule qui deviendra définitive, avec les canons 7 et 8, se trouve déjà proposée dans les

Actes, sous le nº 3 et son auteur est incertain (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 109).

La lutte allait recommencer entre évêques espagnols et italiens, ceux-ci en plein accord avec les légats pontificaux. Le 3 novembre, l'archevêque de Rossano, Jean-Baptiste Castagna, le futur Urbain VII, prit derechef la parole pour demander qu'on évite de poser la question du droit divin des évêques. *Illustrissimi legati optabant talem quæstionem vitari. Patriarchis ac primi circuli archiepiscopis (inter quos indignus) visum fuit opportunum omnia prætermittere quæ talem controversiam excitare possent.* Et il reprend la thèse fondamentale de Laynez pour montrer que, principalement sur la question de l'origine de la juridiction, il convient de se montrer fort prudent. Au point de vue patristique et théologie positive, son discours est vraiment remarquable (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 112-122) [1].

1. Le discours de Castagna est une démonstration scolastique tout à fait en forme. Après avoir rappelé la distinction des pouvoirs d'ordre et de juridiction et marqué leurs différences, il déclare que c'est uniquement quant à la juridiction que se pose la question de l'origine divine *immédiate*.

Trois opinions sont en présence : l'une enseigne que le pouvoir de juridiction comme le pouvoir d'ordre fut donné immédiatement aux apôtres par Dieu et conséquemment à leurs successeurs : le pape n'y serait donc pour rien et tout son rôle se bornerait à diviser l'Église en diocèses, fournissant ainsi aux évêques le terrain de leur juridiction. Comme auteur ayant enseigné cette doctrine, l'orateur ne cite qu'Alphonse de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. II, c. XXIV, avec plusieurs récents auteurs espagnols. La seconde opinion, qui est celle du grand nombre, veut que le pouvoir de juridiction n'ait été donné aux apôtres et *a fortiori* aux évêques que par l'intermédiaire de Pierre et de ses successeurs. La troisième opinion soutient la même doctrine que la seconde, sauf en ce qui concerne les apôtres, lesquels exceptionnellement et personnellement auraient reçu immédiatement du Christ leur pouvoir de juridiction. Cajétan soutient cette opinion dans son *Tractatus de potestate papæ*, c. II et III. Cette dernière opinion n'intéresse pas le présent débat, dans lequel il s'agit uniquement des évêques.

L'archevêque de Rossano s'emploie à démontrer la vérité de la seconde opinion : la juridiction pour le gouvernement de l'Église a été accordée immédiatement par Notre-Seigneur à saint Pierre seul et non aux autres. Les deux textes invoqués sont Matth., XVI, 18-19 et Joa., XXI, 15-17. L'interrogation comparative *(Diligis me plus his ?)* de ce dernier texte montre à l'évidence qu'il s'agit uniquement de Pierre. C'est l'interprétation authentique du concile de Florence qui déclare le pape *omnium christianorum patrem et magistrum* (*ac doctorem*, dit le décret *Pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 694) et de nombreux auteurs, dont les principaux sont les suivants : S. Jean Chrysostome (Homil. LXXXVIII, *In Joa.*, *XXI*, *15*, *P. G.*, t. LIX, col. 478) ; S. Augustin, traité *De pastoribus* (Serm. XLVI, c. XIII, n. 30, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 287) ; Théophile (lire : Théophylacte, *In Joa.*, *XXI*, *15*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 310) ; Cyrille (pseudo-Cyrille d'Alexandrie, texte interpolé et

Les discussions sur les canons disciplinaires conduisirent le concile jusqu'au début de 1563. Le 9 juillet, le texte définitif fut enfin approuvé même par les Espagnols. Ceux-ci, grâce à l'initiative de l'archevêque d'Otrante, eurent une sorte de satisfaction dans la modification du canon 6, tout d'abord rédigé en ces termes : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, quæ constat...* et ensuite ainsi modifié : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat...* Même avec cette addition, l'accord ne se fit pas sans peine de la part des archevêque et évêque de Gre-

tiré d'un opuscule *De processione Spiritus Sancti* publié faussement sous le nom de Cyrille); S. Bernard, *De consideratione*, l. II (c. VIII, n. 15, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 751); S. Thomas d'Aquin, *Contra gentiles*, l. IV, c. LXXVI, et *Contra errores Græcorum*, c. LXV.

Cette doctrine a reçu l'adhésion des Pères, des souverains pontifes dont les textes se lisent dans le *Décret* et les *Décrétales :* elle est si unanimement enseignée que Cajétan déclare dans son traité *De potestate papæ*, c. I *(fine)* que l'opinion contraire a été condamnée au concile de Constance parmi les erreurs de Jean Hus (lire : Wicleff).

Sur ce fondement certain de la collation par Jésus au seul Pierre d'une juridiction sur l'Église universelle, Castagna déduit que les autres apôtres n'ont pu recevoir la juridiction immédiatement et exclusivement donnée à Pierre. Une triple confirmation de cette vérité peut être apportée : 1° du fait que la juridiction s'acquiert sans consécration, sans ordination, et ce serait cependant là le moyen d'une collation immédiate par le Christ; 2° du fait que peut-être (car l'orateur affirme expressément que d'autres interprétations sont possibles), Gal., I, 12, saint Paul se glorifie d'avoir reçu immédiatement de Dieu son pouvoir : il n'aurait aucun motif de se glorifier si les autres avaient également reçu leur pouvoir immédiatement de Dieu; 3° du fait que la juridiction peut être enlevée aux évêques par le pape, ce qui serait impossible au cas où les évêques l'obtiendraient immédiatement de Dieu.

Suivent d'innombrables textes tirés des Décrétales (quelques-unes fausses). Puis, des théologiens : S. Thomas, S. Bonaventure, Richard de Médiavilla, Pierre de La Palud, Hervé, le bienheureux Antonin, Augustin d'Ancone, Gabriel Biel, Silvestre Prierias, l'*Aurea armilla* (de Barthélemy Fumi), Cajétan, Jean Eck, Driedo, le cardinal Contarini, Jean Arborée, docteur de Sorbonne. Si quelques théologiens s'inscrivent en faux (Castagna cite Henri de Gand, Jean Gerson et Alphonse de Castro), *non debent duo vel tres integram theologorum scholam superare* (p. 119). Enfin des canonistes, dont les principaux sont Zabarella, Jean de Torquemada, Pierre de Monte, évêque de Brescia, et Antoine Rosselli.

L'archevêque termine par la réfutation des objections. La première est tirée de Act., XX, 28 : l'*Esprit-Saint*, et non Pierre, a donné aux évêques le gouvernement de l'Église de Dieu. L'orateur fait remarquer que le mot *episcopi* signifie ici les *prêtres* de l'Église d'Éphèse; cf. S. Thomas, *IIa-IIæ*, q. CLXXXIV, a. 6, ad 1um. Même en admettant que l'objection soit de quelque poids (si les prêtres..., *a fortiori* les évêques), la solution serait facile : les évêques sont préposés par l'Esprit-

nade et de Ségovie. Lorsque, le 15 juillet, dans la session officielle, l'évêque de Paris, Eustache Du Bellay, après avoir lu le texte définitif de la doctrine et des canons, interrogea les Pères, leur demandant leur *placet*, l'évêque de Ségovie répondit : *placet, sub spe melioris declarationis* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 622).

II. — Les textes conciliaires.

I. Les chapitres doctrinaux

La doctrine, vraie et catholique, du sacrement de l'ordre, publiée par le concile de Trente, pour condamner les erreurs de l'époque, est renfermée en quatre chapitres (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 620-621; Denz.-Bannw., n. 957-960; Cavall., n. 1304-1308).

Chapitre I

(De l'institution du sacerdoce de la loi nouvelle.)

Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt ut

Le sacrifice et le sacerdoce sont, par la disposition de Dieu, en un

Saint au gouvernement de l'Église, *non tamen immediate, sed mediante papa, inspirante Spiritu Sancto.*

La seconde objection part du fait que les évêques sont « les successeurs des apôtres ». A quoi il faut répondre que cette expression ne peut être entendue au sens strict. Les évêques tiennent la place des apôtres : seul Pierre a eu un successeur d'une façon ininterrompue. Les évêques ne sauraient prétendre aux *prérogatives* singulières de l'apostolat, même s'il fallait admettre l'opinion précitée de Cajétan. Mais Castagna signale la solution qui lui paraît la vraie (et qu'a reprise de nos jours, dans sa substance, Billot, *De Ecclesia*, th. XXVI, § 2) ; *etiam apostoli non habuerunt potestatem episcopalem jurisdictionis immediate a Christo, sed a Petro, qui solus episcopus immediate a Christo institutus est; alii vero ab ipso Petro episcopi constituti sunt* (p. 121). En faveur de cette opinion, il cite plusieurs théologiens et canonistes : Pierre de La Palud, *De ecclesiastica potestate* (lire : *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis*), a. 2, 2, conclusion; Hervé, *De potestate papæ*, § *Nunc restat* et sq.; l'archevêque de Florence (S. Antonin), *Summa*, pars III^{a}, tit. XXII, c. XXII, § 7 et c. IV, § 8. Parmi les auteurs plus récents : Cajétan *(In Sum. S. Thomæ)*, *II^{a}-II^{æ}*, q. CLXXXVI, a. 4; Contarini, tract. *De potestate papæ;* Jean-Antoine Delphinus, O. M., *De Ecclesia* (lire : *De potestate Ecclesiæ*), fol. 93. *Fere omnes canonistæ*, ajoute Castagna.

Comme conclusion, il faut admettre que tout pouvoir de juridiction des évêques a sa source *(fontaliter)* en Pierre et en ses successeurs. Le pouvoir des évêques vient, certes, de Dieu *(omnis enim potestas a Deo est)*, mais par l'intermédiaire du pontife romain, agissant en cela librement et volontairement.

utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est (Heb., VII, 12 sq.) Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, necnon et peccata dimittendi et retinendi, sacræ litteræ ostendunt et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit.

rapport si étroit, que l'un et l'autre ont existé sous toute loi. Puisque, dans le Nouveau Testament, l'Église catholique a reçu, de l'institution même de Notre-Seigneur, le saint sacrifice visible de l'eucharistie, il faut aussi confesser qu'en elle existe un nouveau sacerdoce visible et extérieur. Que ce sacerdoce ait été institué par Jésus-Christ Notre-Seigneur et Sauveur, qu'aux apôtres et à leurs successeurs ait été conféré dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Christ, et aussi celui de remettre et de retenir les péchés, les Saintes Écritures le montrent et la tradition de l'Église catholique l'a toujours enseigné.

Cette déclaration du concile suppose déjà connue la doctrine promulguée dans la XXIIe session sur le sacrifice eucharistique. Dans cette précédente session (c. I et can. 1 et 2), le concile avait professé l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ à la dernière Cène, et le caractère sacrificiel de l'oblation faite à la messe. De plus, il avait rappelé que, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, le Christ avait constitué prêtres ses apôtres et avait donné l'ordre, à eux et aux autres prêtres, d'offrir son corps et son sang (can. 2). On sait d'ailleurs que ce canon 2 n'est pas exclusif des actes par lesquels Jésus-Christ put communiquer à ses apôtres d'autres pouvoirs du sacerdoce, par exemple, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, conféré par ces paroles : *Recevez le Saint-Esprit*, etc. (Joa., XX, 23). Voir sur ce point, session XIV, can. 3 (ci-dessus, p. 361). Dans cette XXIIIe session, le concile suppose déjà tout cela acquis. Il ne définit rien touchant le moment ou le mode de l'institution du sacerdoce : il se contente de rappeler que le sacerdoce est avant tout ordonné au sacrifice, vérité fondamentale que manifestent les trois lois, patriarcale, mosaïque, chrétienne, et que les novateurs niaient avec acharnement. Par conséquent, il s'en suit que ce sacerdoce, dans la Loi nouvelle, comporte pour les apôtres et leurs successeurs, le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Sauveur, ainsi que celui de remettre

et de retenir les péchés. Voilà les vérités contenues dans l'Écriture et enseignées par toute la tradition qui serviront de point de départ pour l'anathème fulminé dans le canon 1.

Par rapport au projet du 3 novembre 1562, ce texte ne présente que quelques modifications d'expression. Toutefois, après *peccata remittendi et retinendi*, une incise : *et cetera quæ sui muneris sunt peragendi* a été supprimée.

Chapitre II

(Des sept ordres.)

Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius et majore cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiæ ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacræ Litteræ apertam mentionem faciunt (Act., vi, 5; xxi, 8; I Tim., iii, 8 sq.) et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent, et ab ipso Ecclesiæ initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscujusque eorum propria ministeria, subdiaconi scilicet, acolythi, exorcistæ, lectoris et ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu; nam subdiaconatus ad majores ordines a Patribus et sacris conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus.

Le ministère attaché à ce sacerdoce est chose divine : aussi fut-il convenable, afin d'en assurer l'exercice avec plus de dignité et de respect, que dans une disposition parfaitement ordonnée de l'Église, plusieurs ordres différents de ministres existassent, attachés officiellement au service du sacerdoce et répartis de telle sorte que ceux qui seraient déjà marqués de la tonsure cléricale, s'élevassent par les ordres mineurs aux ordres majeurs. Les saintes Écritures, en effet, font ouvertement mention non seulement des prêtres, mais aussi des diacres, et nous enseignent en termes très graves ce qu'il faut surtout considérer dans leur ordination. Dès le commencement de l'Église les noms des ordres suivants, sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur, portier et les fonctions propres à chacun d'eux ont été en usage, et la diversité de ces degrés était déjà reconnue. Le sous-diaconat, en effet, est rattaché aux ordres majeurs par les Pères et les conciles, où l'on trouve mentionnés souvent aussi les autres ordres inférieurs.

Rien de spécial en ce chapitre, sinon la prudence avec laquelle le concile s'exprime sur la diversité des ordres, le motif et l'origine de cette diversité. Un motif de très haute convenance est indiqué : rehausser la dignité déjà si éminente en elle-même du sacerdoce par une série d'ordres qui lui soient subordonnés et destinés à son service. De plus, cette voie montante vers le sacerdoce est imposée aux clercs qui doivent passer par les ordres mineurs pour atteindre aux majeurs et au sacerdoce lui-même. Le concile justifie cette multiplicité d'ordres par l'enseignement de l'Écriture, en ce qui concerne le diaconat et le sacerdoce et par l'attestation de l'existence des ordres inférieurs « dès le commencement de l'Église ». Vague à dessein, cette formule n'indique pas une origine apostolique des ordres inférieurs au diaconat; mais elle ne condamne pas l'opinion théologique qui assimile les ordres inférieurs au sacerdoce et au diaconat, pour le caractère sacramentel. Le concile ne parle pas ici de l'unité du sacrement d'ordre : c'est une question plus théologique que dogmatique. Il dira seulement, dans le chapitre suivant, que « personne ne peut douter que l'ordre est vraiment et proprement *un* des sept sacrements de l'Église ». Ces indications sont suffisantes pour jeter le blâme sur les ironies de Calvin. Enfin, le concile rappelle que le sous-diaconat a été rattaché aux ordres majeurs; il ne dit ni quand ni pourquoi; c'est affaire aux théologiens et aux historiens d'en préciser l'époque et les raisons.

La rédaction définitive de ce chapitre apporte de réelles améliorations au texte proposé le 3 novembre 1562. Sans doute, en ce projet, on soulignait déjà le service *ex officio* accompli par les clercs inférieurs, vraisemblablement pour marquer que, même rempli par des laïques, ce service n'était pas l'équivalent du service rempli par les clercs. Mais, alors que le projet indiquait que les Écritures faisaient mention expresse des diacres *infra sacerdotium*, le texte définitif affirme plus clairement que les Écritures font mention et des prêtres et des diacres. Le projet déclarait que les noms des ordres inférieurs et leurs offices étaient lus très fréquemment, dès le début de l'Église, chez les Pères et dans les conciles. Le texte définitif supprime la référence aux Pères et aux conciles et la reporte à la dernière assertion relative au rattachement du sous-diaconat aux ordres majeurs, assertion absente du projet et déclare que nous savons qu'ils ont été en usage dans la primitive Église et — remarque absente du projet — que leur diversité était déjà reconnue. Deux ou trois autres modifications d'expression.

Chapitre III

(L'ordre est vraiment un sacrement.)

Cum Scripturæ testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quæ verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctæ Ecclesiæ sacramentis. Inquit enim Apostolus : *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quæ est in te, per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis* (II Tim., I, 6, 7; cf. I Tim., IV, 16).

Le témoignage de l'Écriture, la tradition apostolique et le consentement unanime des Pères font connaître que l'ordination sacrée, qui s'accomplit au moyen de paroles et de signes extérieurs, confère la grâce. Personne ne peut donc douter que l'ordre est un des sept sacrements de l'Église. L'Apôtre dit en effet : « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains... Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais d'amour et de modération. »

Dans ce chapitre, pour prouver que l'ordre est un sacrement, le concile ne fait appel qu'à l'argument théologique, basé sur la nature des sacrements de la nouvelle Loi. Les sacrements, en effet, sont des signes sensibles, institués par Jésus-Christ, pour conférer la grâce. Les protestants admettaient bien dans l'ordination le signe extérieur sensible, mais ils avaient répété à satiété que le rite de l'ordination était purement consécratoire et ne faisait que désigner l'élu au ministère de la parole et à l'administration des sacrements. Contre cette assertion, le concile précise donc que l'ordination, composée comme tout sacrement de la Loi nouvelle, de paroles et de signes extérieurs, confère vraiment à qui la reçoit la grâce intérieure. Elle est donc un sacrement : l'ordre est un des sept sacrements de la Loi nouvelle.

Dans la première rédaction de ce chapitre (celle du 13 octobre 1562), les théologiens avaient cru bien faire d'apporter quelques exemples, pour montrer que Jésus-Christ et les apôtres, en conférant l'ordre, avaient usé de signes extérieurs et sensibles : Jésus-Christ en présentant le calice à ses apôtres (Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 23; Luc., XXII, 29) ou encore en soufflant sur eux pour leur communiquer, avec le Saint-Esprit, le pouvoir de remettre les péchés (Joa., XX, 22); les apôtres, lorsqu'ils ordonnèrent Paul et Barnabé (Act., XIII, 3) (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 39). Certains évêques ayant fait remarquer que ces

exemples pouvaient donner lieu à des critiques, on se contenta donc d'indications plus générales.

Toutefois, la formule définitive abrège encore considérablement le texte du projet du 3 novembre. Ce chapitre III invoquait le témoignage de l'Écriture et la tradition ecclésiastique, pour affirmer que l'ordre, pouvoir spirituel, et la grâce étaient conférés par un signe sensible, et qu'en conséquence l'ordination sacrée était vraiment et proprement l'un des sept sacrements de l'Église. Dans ce sacrement, en effet, se retrouvent la matière et la forme, qui en sont les signes sensibles, et dont l'Église, instruite par l'Esprit-Saint, se sert pour produire la grâce. Et enfin, il se terminait par une affirmation de la collation de cette grâce, affirmation fondée sur la tradition apostolique et le consentement unanime des Pères (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 106). On voit que la formule définitive est plus simple : elle laisse le mot tradition ecclésiastique de côté, encore que la précédente formule identifiait ecclésiastique et apostolique; le rappel de la doctrine scolastique des éléments hylémorphiques du sacrement subsiste, mais avec une atténuation visible, qui manifeste plus clairement la liberté qu'on entend laisser à toute opinion probable; et enfin la démonstration d'une grâce conférée par le sacrement est nettement appuyée sur II Tim., I, 6.

Chapitre IV

(De la hiérarchie et de l'ordination ecclésiastique.)

Quoniam vero in sacramento ordinis sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laïcos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant. Quod si quis omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali præditos affirmat, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quæ est *ut castrorum acies*

Mais, parce que dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut ni être effacé ni être enlevé, le saint concile condamne la doctrine de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament n'ont qu'un pouvoir temporaire et qu'une fois dûment ordonnés, ils peuvent redevenir laïques, s'ils n'exercent pas le ministère de la parole de Dieu. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner

ordinata (Cant., vi, 3) confundere; perinde ac si contra beati Pauli doctrinam, omnes apostoli, omnes prophetæ, omnes evangelistæ, omnes pastores, omnes sint doctores (cf. I Cor., xii, 29). Proinde sacrosancta Synodus declarat, præter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et *positos*, sicut idem apostolus ait, *a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei* (Act., xx, 28); eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros Ecclesiæ ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent.

la hiérarchie ecclésiastique qui est « une armée rangée en bataille »; tout comme si, contrairement à la doctrine de saint Paul, tous étaient apôtres, tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs. Aussi le très saint concile déclare-t-il qu'outre les autres ordres ecclésiastiques, les évêques, successeurs des apôtres, appartiennent principalement à l'ordre hiérarchique, et qu'ils sont « placés, comme le dit le même apôtre, par l'Esprit-Saint, pour gouverner l'Église de Dieu »; qu'ils sont supérieurs aux prêtres, et qu'ils peuvent eux-mêmes administrer le sacrement de confirmation, ordonner les ministres de l'Église, et faire plusieurs autres cérémonies, fonctions qui échappent au pouvoir des autres prêtres de l'ordre inférieur.

Docet insuper sancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cujusvis sæcularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio; quin potius decernit, eos, qui tantummodo a populo aut sæculari potestate ac magistratu vocati et instituti, ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed *fures et latrones per ostium non ingressos* (Joa., x, 1) habendos esse. Hæc sunt quæ generatim sacræ synodo visum est christifideles de sacramento ordinis docere.

En outre, le saint concile enseigne que, pour l'ordination des évêques, des prêtres et des autres ministres, n'est requis le consentement ou l'autorité, ni du peuple, ni d'une puissance ou d'une magistrature séculière, comme si, sans ce consentement ou appel, l'ordination devait être sans valeur. Bien au contraire, ceux qui, appelés ou institués seulement par le peuple ou par quelque puissance ou magistrature séculière, se haussent jusqu'à l'exercice du saint ministère et ceux qui, mus par leur propre témérité, osent s'en emparer, tous ceux-là, décrète le saint concile, doivent être tenus, non pour des ministres de l'Église, mais pour des voleurs et des larrons qui ne sont pas entrés par la porte.

Hæc sunt quæ generatim sacræ synodo visum est christifideles de sacramento ordinis docere.

Telles sont les vérités qu'en général il a paru nécessaire au saint concile d'enseigner aux chrétiens, relativement au sacrement de l'ordre.

Ce dernier article est complexe et embrasse un certain nombre de points doctrinaux.

Bien que le concile, à propos des sacrements en général, sess. VII, can. 9, *De sacramentis in genere*, (voir p. 208), ait déjà promulgué la doctrine catholique du caractère sacerdotal, il y revient ici, d'un trait, pour rappeler, à l'encontre des erreurs protestantes, que le sacerdoce une fois reçu est indélébile, et qu'un prêtre dûment ordonné ne peut redevenir simple laïque, même s'il n'exerce pas le ministère de la parole. Et ici, s'attaquant à la thèse fondamentale du protestantisme luthérien et calviniste (laquelle, s'autorisant de I Pet., II, 9, proclame le sacerdoce universel des chrétiens et l'égalité des pouvoirs spirituels chez tous les baptisés), le concile en appelle à la doctrine de saint Paul dans la Première aux Corinthiens, pour distinguer différents degrés dans la hiérarchie ecclésiastique.

Puis, il passe à la question qui avait soulevé tant de débats passionnés, celle de l'épiscopat. Évitant de se prononcer sur les opinions qu'il entend laisser en suspens, le concile déclare simplement que les évêques successeurs des apôtres, sont les principaux membres de la hiérarchie sacrée; qu'ils sont supérieurs aux prêtres et qu'eux seuls peuvent remplir certaines fonctions et administrer certains sacrements. Le concile reste sans se prononcer directement sur le droit divin dans la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce; il lui suffira, dans le canon 6, de définir que la hiérarchie sacrée, instituée par une disposition divine, se compose des évêques, des prêtres et des ministres. Il affirme enfin, en leur appliquant un texte des Actes des apôtres, que les évêques sont placés par l'Esprit-Saint pour régir l'Église de Dieu [1]. De l'origine immédiate ou médiate de leur juridiction, pas un mot.

1. A propos de l'application aux évêques de Act., XX, 28, il est bon de noter la suggestion envoyée de Rome aux Pères du concile. La censure romaine du 9-10 janvier 1653, s'exerçait au sujet d'un canon proposé sous cette forme : *Si quis dixerit, episcopos non esse positos a Spiritu Sancto ad regendam Dei Ecclesiam*, etc. La censure s'exprimait en ces termes : « Bien que ces paroles soient empruntées aux Actes, XX, 28, et soient des paroles de saint Paul, lesquelles, pieusement comprises, ne peuvent engendrer aucune erreur, cependant, elles ne sont pas à propos pour appuyer le sens de ce canon dans l'Église catholique; elles ne furent pas

Enfin, la dernière partie du chapitre mentionne, pour la réprouver, la singulière doctrine des protestants touchant la vocation des ministres par le peuple ou par l'autorité civile, et la validité d'une consécration reçue en dehors des voies régulières. Ici, le concile ne se contente pas de réprouver; il attaque et déclare d'une témérité singulière ces prétentions qui ne sauraient, de voleurs et de larrons, faire des ministres véritables de l'Église de Dieu.

Dans le projet du 3 novembre, ce long chapitre était divisé en deux, c. IV et V. Le chapitre quatrième concernait uniquement l'existence du caractère dans le sacrement de l'ordre, tout comme dans les sacrements de baptême et de confirmation, et condamnait expressément, comme le fait également le texte définitif, et en termes identiques, la doctrine protestante. La première partie, relative au caractère, était moins condensée et faisait appel, pour démontrer l'existence du caractère, à la tradition de l'Église et au consentement des Pères. Cet argument a été supprimé dans le texte définitif.

La question de la hiérarchie et de la supériorité des évêques sur les simples prêtres, celle de la validité des ordinations faites sans l'intervention du peuple et de l'autorité séculière, faisaient l'objet d'un chapitre V. Ce chapitre débutait par une déclaration sur la prééminence du pouvoir épiscopal, au-dessus des ordres déjà mentionnés, mais ne comportant pas cependant la plénitude de pouvoir propre au souverain pontife. Venait ensuite le passage relatif à l'erreur protestante de l'égalité de tous les chrétiens dans le sacerdoce. En troisième lieu, on énumérait les raisons pour lesquelles les évêques sont supérieurs aux simples prêtres et, parmi les fonctions à eux réservées, on notait la consécration du saint chrême, dont on ne parle plus dans le texte définitif. Enfin, en raison du pouvoir d'ordonner des prêtres, on déclarait valides les ordinations faites sans le concours du peuple et du pouvoir civil; invalides celles où n'interviendrait que « la propre

adressées à l'Église universelle, mais à l'Église d'Éphèse; et, de plus, dans le texte *in quo posuit vos episcopos*, le terme *episcopus* n'est pas appliqué seulement à ceux qui étaient revêtus de l'ordre et des prérogatives de l'évêque, mais encore aux anciens de l'Église d'Éphèse. » N'est-il pas important de noter que les Pères du concile avaient leur attention attirée sur le sens littéral de Act., XX, 28, et que, par conséquent, intercalée dans le chapitre IV, la phrase : *positos a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei*, n'entend pas dirimer une controverse exégétique, mais simplement énoncer une vérité dogmatique touchant les évêques dont il était question à Trente, c'est-à-dire les véritables évêques, possédant la plénitude du sacerdoce? (*Conc. Trid.*, t. IX. p. 232.)

témérité » du candidat. L'allusion à Joa., x, 1, terminait également le chapitre. On le voit, à part quelques modifications verbales et une transposition, on trouvait déjà, dans ce projet, la doctrine même qui devait être officiellement promulguée.

II. Les canons

A la fin du chapitre quatrième, le concile reliait à la doctrine les canons qui suivent, à l'aide de la transition suivante :

His autem contraria certis et propriis canonibus in hunc, qui sequitur, modum damnare constituit, ut omnes, adjuvante Christo, fidei regula utentes in tot errorum tenebris catholicam veritatem facilius agnoscere et tenere possint.

Quant aux erreurs contraires, le concile a établi leur condamnation de la manière qui suit, en des canons déterminés et appropriés, afin que tous, le Christ aidant, puissent plus facilement reconnaître et retenir la vérité catholique, au milieu des ténèbres de tant d'erreurs.

Can. 1. — Si quis dixerit, non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium prædicandi Evangelium; vel eos, qui non prædicant, prorsus non esse sacerdotes, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il n'y a point dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur ou qu'il n'existe pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le sang du Seigneur, et de remettre et de retenir les péchés, mais qu'il n'existe qu'un office et un simple ministère de la prédication de l'Évangile; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont nullement prêtres, qu'il soit anathème.

Sans identifier adéquatement le sacerdoce avec le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre les péchés, ce premier canon proclame d'une part que ce double pouvoir est inclus dans le sacerdoce chrétien et, d'autre part, qu'on ne saurait, à la manière protestante, considérer l'office, le simple ministère de la parole, comme constituant le sacerdoce, au point que le prêtre qui n'exercerait plus ce ministère perdrait son sacerdoce. Ainsi donc, les quatre points suivants sont ici articles de foi : existence d'un véritable sacerdoce visible et extérieur dans la nouvelle Loi; existence dans ce sacerdoce du pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre et de retenir les péchés; impossibilité de réduire ce sacerdoce à un simple ministère de la parole;

permanence du sacerdoce, même en l'absence de tout ministère de la parole. On n'exclut pas, pour autant, du sacerdoce chrétien le ministère de la parole; on affirme simplement que ce ministère n'est pas le seul élément et surtout l'élément essentiel du sacerdoce.

Entre le projet du 3 novembre et le texte définitif, une seule différence : l'omission, le 3 novembre, du mot *verum* avant *corpus*.

Can. 2. — S. q. d. præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, A. S.

Si quelqu'un dit qu'en plus du sacerdoce, il n'y a pas dans l'Église catholique d'autres ordres, et majeurs et mineurs, par lesquels, comme par des degrés, on s'achemine au sacerdoce, qu'il soit anathème.

Les ordres ne sont pas désignés par leur nom : c'est qu'avant tout le concile tient à respecter les divergences des Églises orientales, lesquelles, on le sait, ne possèdent que deux ordres inférieurs au diaconat. On affirme également la gradation des ordres qui conduisent au sacerdoce, fondement doctrinal de la discipline interdisant l'ordination *per saltum*. En ce qui concerne la distinction même des ordres, leur nombre et leurs noms, on s'en tient à la doctrine exposée dans le chapitre II.

Dans le projet du 3 novembre, ce canon était plus long; une seconde partie visait l'erreur protestante qui affirme que l'ordre est une invention humaine, imaginée par des hommes peu au fait des choses ecclésiastiques. Ce point a été reporté au canon 3. La première partie était différemment rédigée : on y parlait des autres ordres, *et infimos et medios, qui velut gradus quidam in sacerdotii ordinem tendant*. Le texte définitif, qui tient compte des observations présentées, est bien supérieur.

Can. 3. — S. q. d. ordinem sive sacram ordinationem non esse, vere et proprie, sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi et sacramentorum, A. S.

Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il n'est qu'une invention humaine, imaginée par des hommes peu au fait des choses ecclésiastiques, ou seulement un rite pour choisir les ministres de la parole et des sacrements, qu'il soit anathème.

Le canon 1 avait défini l'existence du sacrement de l'ordre et sa nature; ici, le concile définit expressément contre les protestants que l'ordre, avec le pouvoir de consacrer l'eucharistie et de remettre les péchés, ou plus spécialement l'ordination sacrée par laquelle ce pouvoir est conféré, est vraiment et proprement un sacrifice institué par Jésus-Christ. Les mots *vraiment* et *proprement* excluent l'idée d'un sacrement au sens large et vague, tel que l'avait admis Mélanchthon : dans les *Loci communes*, en effet, cet auteur accepte de ranger l'ordre au nombre des sacrements, à condition toutefois de ne l'entendre que comme un simple ministère de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements. (*Corp. reform.*, t. XXI, p. 470; cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Ordre*, t. XI, col. 1340.) Le reste du canon exclut la doctrine de Luther dans la *Captivité de Babylone* [1]. Institué par Jésus-Christ, le sacrement de l'ordre est tout autre chose qu'une invention humaine ou un rite employé pour désigner les ministres de la parole. Conférée avec cette seule intention, la « consécration » des ministres protestants, encore que, par impossible, elle serait faite par des personnages revêtus du caractère épiscopal et dans les formes voulues, n'aurait aucune efficacité sacramentelle.

Le projet du 3 novembre, à l'affirmation du début, ajoutait que l'ordre est un sacrement *un* : *aut non esse unum sacramentum*. La finale du canon définitif, empruntée au canon 2 du projet, manquait dans le canon 3, qui se terminait ainsi : *aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi et sacramentorum*.

Can. 4. — S. q. d. per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : *Accipe Spiritum Sanctum;* aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, A. S.

Si quelqu'un dit que par l'ordination sacrée le Saint-Esprit n'est pas donné, et qu'en conséquence les évêques disent en vain : *Recevez le Saint-Esprit;* ou que par elle n'est pas imprimé un caractère; ou que celui qui est prêtre peut redevenir laïc, qu'il soit anathème.

1. Voici le passage le plus significatif : « Ce sacrement, l'Église du Christ l'ignore; il a été inventé par l'Église du pape. Non seulement aucune promesse de la grâce ne lui est attachée; mais dans tout le Nouveau Testament, il n'est même pas question de lui. Il est ridicule d'affirmer qu'existe un sacrement, là où l'institution divine ne peut en aucune façon être démontrée. Et pourtant, *je ne pense pas devoir condamner le rite* (l'ordination) *séculaire; il faut simplement dans les choses sacrées ne pas transporter les inventions humaines et ne pas assigner une origine divine à ce que Dieu n'a pas institué...* (*Werke*, t. VI, p. 560).

Le sacrement de l'ordre, avec la grâce, confère un pouvoir fixe et durable, marqué dans le caractère indélébile qui accompagne toujours la réception valide du sacrement. Dans le canon 4 du projet, on avait marqué l'existence de ce pouvoir : *si quis dixerit non conferri spiritualem et indelebilem potestatem.* Le canon définitif se contente de marquer l'impression du *caractère.* Au fond, les deux formules sont équivalentes, bien que la formule définitive soit en somme préférable, puisqu'elle laisse aux théologiens le soin d'expliquer le caractère sacerdotal en fonction des pouvoirs conférés. L'effet sanctifiant du sacrement est indiqué ici par l'Esprit-Saint : *Accipe Spiritum Sanctum.* Placée au début du canon définitif, cette assertion était à la fin du projet. Elle reprend, pour la condamner, une formule chère à Calvin : d'après cet hérésiarque, les paroles *Accipe Spiritum Sanctum* ont été dites par Jésus-Christ uniquement pour les apôtres; personne n'a le droit de les répéter après lui (*Institution*, IV, XIX, n. 29-31; *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1115-1118).

La doctrine du caractère indélébile, déjà formulée à propos des sacrements en général, reçoit une nouvelle confirmation, ce qui permet au concile, sans transition, de condamner comme hérétique la doctrine protestante qui tient qu'un prêtre dûment ordonné peut redevenir simple laïque. Le concile ne parle pas ici de la réitération du sacerdoce; mais l'impossibilité de cette réitération est impliquée dans la doctrine catholique du caractère, c'est-à-dire du pouvoir attaché à l'âme d'une manière indélébile. Voir session VII, canon 9, p. 208.

Can. 5. — S. q. d. sacram unctionem, qua Ecclesia in sancta ordinatione utitur, non tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam esse, similiter et alias ordinis cæremonias, A. S.

Si quelqu'un dit que l'onction sacrée dont se sert l'Église dans l'ordination sainte, non seulement n'est pas requise, mais est méprisable et nuisible, ainsi que les autres cérémonies de l'ordre, qu'il soit anathème.

La cérémonie de l'onction, soit dans l'ordination sacerdotale, soit dans la consécration épiscopale, avait été tournée en ridicule par Luther [1], les théologiens du concile de Trente estimèrent nécessaire de justifier cette cérémonie et d'en proclamer la nécessité. Toutefois, à part certaines exceptions, les théologiens catholiques ont toujours considéré, même pour l'épiscopat, cette cérémonie de l'onction comme

1. Faisant allusion à l'onction sainte, Luther appelait les évêques et les prêtres des « barbouillés ». Cf. J. Kœstlin, *Luthers Theologie*, t. I, Stuttgart, 1883, p. 376-378.

accidentelle. Déjà, avant le concile de Trente, saint Antonin de Florence déclarait : *Est expressum in jure, quædam non esse de substantia... ut tempus, item ætatem, item unctionem*, etc. (*Summa*, tit. XIV, c. XVI). Il convenait donc, tout en rappelant la nécessité de se conformer aux prescriptions du pontifical, soit pour l'onction, soit pour les autres cérémonies, de ne pas rédiger le canon de manière à laisser supposer que l'onction appartînt à la substance du rite. De là, notre rédaction, primitivement proposée par les théologiens, et presque intégralement maintenue dans les projets successifs : on se contente d'affirmer que l'onction, comme les autres cérémonies, est requise, sans préciser à quel titre; et que, par conséquent, elle n'est point méprisable et même nuisible, comme le prétendait Luther.

D'ailleurs, le concile s'est abstenu de formuler aucune précision qui puisse favoriser un système particulier sur l'essence du sacrement de l'ordre. Tous les arguments qu'on en prétend tirer sont des arguments d'école et rien de plus. La composition du rite sacramentel avait été suffisamment indiquée au chapitre III, déclarant que l'ordination sacrée *verbis et signis exterioribus perficitur*.

Can. 6. — S. q. d. in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, A. S.

Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique, il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine, et qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres, qu'il soit anathème.

Ce canon, dans sa brièveté, est d'une importance capitale. Il est dirigé directement contre les protestants en général, et tout particulièrement contre les calvinistes qui prétendaient que tous les fidèles sont également prêtres et reçoivent de Dieu immédiatement la grâce, sans l'intermédiaire d'un sacerdoce spécial (voir art. 4, p. 468).

Déjà au chapitre IV, le concile avait déclaré qu'une telle doctrine ruinait par sa base la hiérarchie catholique. Dans ce canon 6, il proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi, et par là, définit, comme article de foi, la distinction entre clercs et laïques. Cette distinction est de droit divin; c'est ce qu'exprime explicitement l'incise, *dispositione divina*, qui, tout en donnant satisfaction dans une certaine mesure à l'une des revendications des évêques espagnols, étend ce droit divin à un objet autrement compréhensif, la hiérarchie. Bien plus, le concile entend jusqu'à un certain point définir qui, parmi les clercs, appartient à la hiérarchie. A coup sûr et sans aucune contestation possible, en font partie l'épiscopat et le sacerdoce; et cette

affirmation, explicitement formulée dans le canon, est un article de foi. Mais, afin de ne pas trancher les questions controversées, le concile, en ce qui concerne les autres ordres, se sert à dessein d'un terme générique : *et des ministres.*[1] Il va sans dire que ce terme désigne *au moins* les plus élevés des ministres inférieurs aux prêtres, c'est-à-dire les diacres. Ainsi déduit de l'affirmation conciliaire, ce point est *au moins théologiquement certain.* Et d'ailleurs, la même conclusion ressort de ce fait que, dans l'ordination des diacres, l'évêque leur dit : *Recevez le Saint-Esprit* et que, d'autre part, le concile affirme que cette parole ne peut être vaine. On doit en conclure que l'ordination au diaconat est bien une participation au sacrement de l'ordre : pouvoir et caractère. Quant au sous-diaconat et aux ordres mineurs, le concile, par sa réserve même, entend ne pas trancher le débat qui divise les théologiens. Chaque opinion garde sa valeur de simple probabilité. Mais, une chose du moins reste certaine, c'est que ces ordres inférieurs appartiennent à la hiérarchie, au moins de droit ecclésiastique.

Le canon correspondant du projet du 3 novembre était, par rapport à notre canon, très incomplet : *Si quis dixerit nullam in Ecclesia catholica esse hierarchiam seu sacrum principatum, sed omnes christianos ex æquo esse sacerdotes aut æqualis spiritualis potestatis, anathema sit.* Le décret définitif se contente de réprouver la doctrine du sacerdoce universel et commun à tous les fidèles dans le texte du chapitre IV.

Can. 7. — S. q. d. episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis sæcularis consensu aut vocatione irritos esse; aut eos qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, A. S.

Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner; ou que leur pouvoir leur est commun avec les prêtres; ou que les ordres par eux conférés sans le consentement et l'appel du peuple ou de la puissance séculière sont sans effets; ou que ceux qui, sans être dûment ordonnés et envoyés par l'autorité ecclésiastique et canonique, viennent d'ailleurs, sont néanmoins ministres légitimes de la parole et des sacrements, qu'il soit anathème.

1. Dans la formule proposée la veille (14 juillet) aux Pères, on lisait : *et aliis ministris.* A la demande des évêques espagnols, les légats acceptèrent de supprimer *aliis.* (*Conc. Trid.*, t. VIII, p. 622, note 1.)

Les différentes affirmations de ce canon répondent aux erreurs diverses des protestants sur l'épiscopat, mais ne vont pas au delà. On condamne donc ici les hérésies suivantes : les évêques ne sont pas supérieurs aux simples prêtres; ils n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner, ce pouvoir leur est commun avec les simples prêtres; les ordinations conférées sans le concours des évêques, mais avec le consentement et l'appel du peuple et des autorités civiles, sont valides; par contre, les ordinations dûment conférées par les évêques, mais sans ce consentement et cet appel, sont invalides.

Les controverses catholiques sont systématiquement éliminées. Il eût été sans doute intéressant de préciser si la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce est de droit divin, et sous quel rapport. Mais le concile entend garder une réserve absolue : il s'agit, et il s'agit uniquement de combattre les erreurs protestantes, comme l'avait fait remarquer l'archevêque de Rossano, répondant aux insistances de l'archevêque de Grenade. Voir ci-dessus, p. 473.

Ce n'est pas cependant qu'aient fait défaut les projets de canons sur ce point délicat [1]. Mais aucun ne fut retenu.

Can. 8. — S. q. d. episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, A. S.

Si quelqu'un dit que les évêques qui sont choisis par l'autorité du pontife romain, ne sont pas des évêques légitimes et véritables, mais une invention humaine, qu'il soit anathème.

Le projet du 3 novembre ne comprenait que 7 canons. Ce huitième canon, ajouté dans le texte du décret définitif, reprend cependant une idée émise le 3 novembre et exprimée sous cette forme : *Si quis dixerit non fuisse a Domino institutum, ut essent in Ecclesia catholica episcopi, ac eos, cum in partem sollicitudinis a pontifice romano... assumuntur, non esse veros et legitimos episcopos...* La formule définitive est plus nuancée : le concile s'abstient encore ici de trancher le débat soulevé par l'archevêque de Grenade, mais il déclare que l'épiscopat n'est pas une invention humaine. Si les évêques sont *choisis par le pape*, on

1. On trouvera dans les Actes publiés par Mgr Ehses (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 107-110), différentes formules proposées, surtout par les prélats espagnols. Voici l'une des plus caractéristiques : *Si quis dixerit episcopos, qui in partem sollicitudinis a summo pontifice vocantur, jure divino non esse institutos neque presbyteris superiores, et eodem jure eos romano pontifici Christi vicario in quo solo tanquam in capite omnis plenitudo est potestatis, non subjectos esse, anathema sit.* (P. 107, note 2.)

évite de dire s'ils tiennent ou non immédiatement de lui leur juridiction. Mais, contre les protestants, on affirme, comme article de foi, que ces évêques sont vraiment et légitimement évêques, et nullement une invention humaine, comme se plaisaient à le répéter les novateurs.

Décret de réformation.[1]

Can. 1. *(La négligence des pasteurs qui ne résident point est frappée de diverses peines et l'on pourvoit au soin des âmes.)*

Il est commandé de précepte divin (Joa., x, 1-16; xxi, 15-17; I Tim., II Tim.; Tit., etc.) à tous ceux qui sont chargés du soin des âmes, de connaître leurs brebis, d'offrir pour elles le sacrifice, de les paître dans la prédication de la parole de Dieu, dans l'administration des sacrements et dans l'exemple des bonnes œuvres, d'avoir aussi un soin paternel des pauvres et des autres personnes misérables, et de s'appliquer à toutes les charges pastorales. Or, il n'est pas possible, à ceux qui ne sont pas auprès de leur troupeau et ne l'assistent pas, mais l'abandonnent à la façon des mercenaires (Joa., x, 12, 13), de remplir ces obligations et de s'en acquitter. Le saint concile les avertit et les exhorte, afin qu'ils se souviennent des préceptes divins et, se faisant modèles du troupeau (I Pet., v, 2-3), ils le paissent et le gouvernent selon la conscience et la vérité.

De peur que les saintes et utiles prescriptions, portées touchant la résidence, sous le pontificat de Paul III d'heureuse mémoire, ne soient interprétées en des sens éloignés de l'esprit du saint concile, comme si, en vertu de ce décret, il était permis d'être absent pendant cinq mois continus, le saint concile, s'attachant aux prescriptions antérieures, déclare que tous ceux qui, sous quelque nom et à quelque titre que ce soit, sont préposés à la conduite des églises patriarcales, primatiales, métropolitaines et cathédrales, quelles qu'elles soient, même s'ils étaient cardinaux de la sainte Église romaine, sont obligés de résider en personne dans leur église et diocèse, d'y satisfaire à tous les devoirs de leur charge, et qu'ils ne peuvent s'absenter que pour les causes et sous les conditions que voici :

La charité chrétienne, une nécessité urgente, le devoir de l'obéissance et même l'utilité manifeste de l'Église ou de l'État exigent et demandent parfois que quelques-uns soient absents. Mais, en ce cas, le concile ordonne que ces causes de légitimes absences soient mises par écrit pour être approuvées par le pontife romain, ou par le métropolitain, ou, en son absence, par le plus ancien évêque suffragant qui sera sur les lieux, et auquel il appartiendra aussi d'approuver l'absence du métropolitain; sauf les cas où ces absences se produiraient à l'occasion d'un emploi ou d'une fonction dans l'État, attachés à l'évêché même; ces causes étant notoires, et les occasions

1. *Conc. Trid.*, t. ix, p. 623-630.

survenant inopinément, il ne sera pas même nécessaire d'en donner avis au métropolitain. C'est à lui cependant qu'il appartient de juger avec le concile provincial des permissions accordées par lui-même ou par son suffragant, et de veiller à ce que personne n'abuse de ce droit. Ceux qui tomberont en faute à ce sujet devront être punis des peines canoniques.

En tout cas, ceux qui s'absentent devront se souvenir qu'ils doivent pourvoir au soin de leur troupeau de telle sorte qu'autant qu'il sera possible, il ne souffre aucun dommage de leur absence. Mais parce que ceux qui ne sont absents que pour peu de temps, ne paraissent pas, au sens des anciens canons, devoir être dits absents, puisqu'ils doivent être de retour à bref délai, le saint concile veut que, hors les cas indiqués ci-dessus, cette absence n'excède jamais chaque année, un laps de temps, soit continu, soit en diverses fois, de deux mois ou trois tout au plus, et que l'absence ne se produise que pour une cause juste et raisonnable, sans détriment aucun pour le troupeau. En quoi le saint concile se remet à la conscience de ceux qui s'absenteront, espérant qu'ils l'auront religieuse et timorée : Dieu connaissant d'ailleurs le secret de leur cœur, Lui, dont ils sont obligés de faire l'œuvre sans fraude, au péril de leur salut. Toutefois, il les avertit et les exhorte dans le Seigneur de ne point s'absenter sous aucun prétexte de leur église cathédrale, pendant tout le temps de l'Avent, du carême, et aux jours de Noël, résurrection du Seigneur, Pentecôte et Saint-Sacrement, auxquels les brebis doivent être réconfortées et se réjouir dans le Seigneur, par la présence de leur pasteur.

Mais si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — venait à s'absenter contre la teneur de ce décret, le saint concile, outre les autres peines établies et renouvelées sous Paul III contre ceux qui ne résident pas, et outre l'offense du péché mortel qu'il commet, déclare qu'il n'acquiert point la propriété des fruits de son revenu, et ne peut les retenir en sûreté de conscience, sans qu'il y ait besoin d'une autre déclaration que la présente. Il sera obligé de les distribuer — et à son défaut, son supérieur ecclésiastique y pourvoira — à la fabrique des églises ou aux pauvres du lieu, avec défense de faire n'importe quelle convention ou composition pour ces fruits mal acquis, et en vertu de laquelle tout ou partie des dits fruits lui serait remis. Ce nonobstant tout privilège concédé à quelque collège ou fabrique que ce soit.

Le sacro-saint synode déclare et décide qu'il en sera également de même aussi bien pour la faute commise que pour la perte des fruits et pour les peines encourues, des curés inférieurs et de tous autres qui possèdent un bénéfice ecclésiastique quelconque ayant charge d'âmes : toutefois, s'il leur arrive de s'absenter, après avoir auparavant soumis à l'approbation de leur évêque la cause de cette absence, ils devront laisser en leur place un vicaire idoine, approuvé par l'Ordinaire et auquel ils assigneront un salaire suffisant. La permission d'être absent leur sera donnée par écrit et gratuitement et ils ne pourront l'obtenir que pour deux mois, à moins d'une raison grave.

Si, étant cités à comparaître, même non personnellement, ils se rendent contumaces, le concile veut qu'il soit permis aux Ordinaires de les contraindre et de procéder contre eux par censures ecclésiastiques, par séquestre et soustraction de fruits et par autres voies de droit, même jusque par la privation de leur bénéfice. Et l'exécution de cette ordonnance ne pourra être suspendue par quelque privilège que ce soit, non plus que par aucun pacte ou statut, même confirmé par serment, ou par quelque autorité que ce puisse être, ni par aucune coutume même immémoriale, laquelle, en ce cas, devrait être considérée comme un abus, et sans égard à aucun appel ni défense de la Cour de Rome elle-même, ou en vertu de la constitution d'Eugène IV [1].

Enfin, le saint concile ordonne que tant ce présent décret que celui rendu sous Paul III soient publiés dans les conciles provinciaux et épiscopaux : il souhaite que les choses qui regardent les devoirs des pasteurs et le salut des âmes soient souvent répétées et profondément gravées dans l'esprit de tous, afin qu'avec l'assistance de Dieu, elles ne puissent être abolies dans l'avenir, ni par l'injure des temps, ni par l'oubli des hommes, ni par la désuétude.

Can. 2. *(Ceux qui ont été choisis pour les églises cathédrales doivent se faire sacrer dans les trois mois; en quel lieu on doit procéder au sacre.)*

Ceux qui ont été préposés aux églises cathédrales ou supérieures, sous quelque nom ou titre que ce soit, même s'ils sont cardinaux de la sainte Église romaine, s'ils ne se font sacrer dans trois mois, sont tenus à la restitution des fruits perçus. S'ils négligent encore de le faire trois autres mois, ils seront, de droit, privés de leurs églises. Si leur consécration se fait en dehors de la Cour de Rome, qu'elle ait lieu dans l'église même à laquelle ils sont promus ou tout au moins dans la province, si cela peut se faire commodément.

Can. 3. *(Hors le cas de maladie, les évêques doivent eux-mêmes conférer les ordres.)*

Les évêques conféreront eux-mêmes les ordres. S'ils sont empêchés par la maladie, ils enverront à un autre évêque, pour les faire ordonner, leurs sujets, sans autre condition que leur examen et leur probation antérieurs.

Can. 4. *(Quels sujets recevoir à la première tonsure?)*

A la première tonsure ne peuvent être admis ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de confirmation, qui n'auraient pas été instruits des rudiments de la foi; ceux qui ne savent ni lire ni écrire et de qui on ne peut avoir une conjecture probable qu'ils aient choisi ce genre de vie pour rendre à Dieu un culte fidèle et non pour se soustraire par fraude à la juridiction séculière.

1. *Extrav. comm.*, l. V, tit. VII, *De privilegiis*, c. 3, *Divina in eminenti.*

Can. 5. *(Quelles garanties doivent présenter les ordinands ?)*

Ceux qui doivent être promus aux ordres mineurs doivent avoir un bon témoignage de leur curé et du maître d'école qui les élève. [1] Ceux qui aspireront aux ordres majeurs, iront dans le mois qui précède l'ordination, trouver l'évêque, qui commissionnera le curé ou tel autre, qu'il jugera plus à propos, pour publier dans l'église les noms et le bon désir de ceux qui veulent être promus et pour prendre des informations près des gens dignes de foi sur leur naissance, leur âge, leurs bonne vie et mœurs; les lettres testimoniales, contenant le procès-verbal de l'enquête seront envoyées au plus tôt à l'évêque lui-même.

Can. 6. *(L'âge de 14 ans est requis pour obtenir un bénéfice. Qui doit jouir du privilège du for ?)*

Aucun clerc tonsuré, même s'il avait les quatre ordres mineurs, ne pourra obtenir un bénéfice avant l'âge de quatorze ans. Et il ne jouira du privilège du for, s'il ne possède un bénéfice ecclésiastique ou si, portant la tonsure et l'habit clérical, il n'est attaché par l'évêque au service d'une église, ou encore s'il n'habite en quelque séminaire ecclésiastique ou en une école ou université, avec la permission de l'évêque, se trouvant là pour se préparer à la réception des ordres majeurs.

A l'égard des clercs mariés, on observera la constitution de Boniface VIII, *Clerici, qui cum unicis* (l. III, tit. II, *De clericis conjugatis*, c. un., *in VI°*), à condition que ces mêmes clercs, destinés par l'évêque à un service ou à une fonction dans quelque église, y accomplissent réellement ce service ou cette fonction, et portent l'habit clérical et la tonsure, sans qu'aucun privilège ou coutume contraire, même immémoriale, puissent être invoqués en faveur de qui que ce soit.

Can. 7. *(Les ordinands doivent être examinés par des hommes instruits du droit divin et humain.)*

Le saint concile, s'attachant à suivre les anciens conciles, [2] ordonne que, quand l'évêque se disposera à faire une ordination, tous ceux qui veulent accéder au saint ministère, soient appelés dans la cité épiscopale, le mercredi qui précédera l'ordination ou le jour qui plaira à l'évêque. L'évêque, assisté de prêtres et d'autres personnages prudents, versés dans la connaissance de la loi divine et expérimentés dans les ordonnances ecclésiastiques, recherchera avec soin et examinera la famille, la personne, l'âge, l'éducation, les mœurs, la doctrine et la foi de ceux qui doivent être ordonnés.

1. Conc. de Nantes (658?), can. 11, *Quando episcopus*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, p. 169. Dans le *Décret*, dist. XXIV, c. 5. Ici, t. III, p. 297.
2. Même référence au concile de Nantes.

Can. 8. *(Comment et par qui chacun doit-il être ordonné ?)*

Les ordinations aux ordres sacrés seront faites publiquement, aux temps prescrits par le droit, dans l'église cathédrale, et en présence des chanoines de cette église. Si la cérémonie se fait dans un autre lieu du diocèse, on choisira toujours autant que possible la principale église et on y appellera le clergé du lieu même.

Chacun sera ordonné par son propre évêque. Si quelqu'un demande à être ordonné par un autre, il ne pourra lui être permis, sous quelque prétexte de rescrit général ou spécial, ni de quelque privilège que ce puisse être, d'être ordonné, même aux temps prescrits, si tout d'abord sa probité et ses bonnes mœurs ne sont certifiées par le témoignage de son Ordinaire. Autrement, celui qui l'a ordonné sera suspens pour un an de la collation des ordres, et celui qui aura été ordonné sera suspens de la fonction des ordres reçus aussi longtemps que son propre Ordinaire le jugera à propos.

Can. 9. *(Ordonnant son familier, l'évêque doit lui conférer un bénéfice.)*

Un évêque ne pourra ordonner un familier qui n'est pas son sujet, si ce familier n'a pas demeuré avec lui depuis trois ans; et aussitôt, il lui conférera un bénéfice, réellement et sans fraude, nonobstant toute coutume contraire, même immémoriale.

Can. 10. *(Les prélats inférieurs aux évêques ne pourront donner la tonsure et les ordres mineurs qu'à leurs sujets réguliers. Ni eux, ni les chapitres, quels qu'ils soient, ne pourront fournir des dimissoires. Peines portées contre ceux qui enfreindront ce décret.)*

Il ne sera permis à l'avenir à aucun abbé ou autre exempt, quel qu'il puisse être, établi dans les limites d'un diocèse, même s'ils sont dits *nullius diœcesis* ou exempts, de conférer la tonsure et les ordres mineurs à aucun qui ne soit régulier et soumis à leur juridiction. De même, les dits abbés et autres exempts ou les collèges et chapitres quels qu'ils soient, même d'églises cathédrales, ne pourront accorder de dimissoires à aucun ecclésiastique séculier pour être ordonné par d'autres. Mais il appartiendra à l'évêque du diocèse dans les limites duquel ils habitent, d'ordonner tous les clercs séculiers, en observant toutes les prescriptions contenues dans les décrets de ce saint concile; ce, nonobstant tout privilège, prescription ou coutume même existant de temps immémorial. Le concile ordonne également que la peine établie contre ceux qui, pendant la vacance du siège épiscopal, obtiennent des dimissoires du chapitre, contrairement au décret de ce saint concile, sous Paul III [1], soit étendue à tous ceux qui pourraient obtenir semblables dimissoires, non du chapitre, mais de quelques autres que ce soit, succédant au lieu du chapitre à la juridiction de l'évêque pendant la vacance du siège.

1. Voir sess. VII, 10, *De reformatione*, p. 235.

Ceux qui accorderaient semblables dimissoires, contre la teneur du même décret, seront de droit suspens pour l'année, de leur office et de leur bénéfice.

Can. 11. *(Des interstices et de quelques autres observances relatives aux ordres mineurs.)*

Les ordres mineurs seront conférés à ceux qui tout au moins comprennent la langue latine. Et on observera les interstices des temps, à moins que l'évêque ne juge opportun d'agir différemment. Ainsi, les clercs ordonnés pourront plus facilement être instruits de l'importance de cette institution. Ils s'exerceront, suivant les prescriptions de l'évêque, dans chacune des fonctions de leur ordre, et cela dans l'église à laquelle ils sont attachés (à moins qu'ils ne soient absents en raison de leurs études), et ils monteront ainsi de degré en degré de manière à croître, avec l'âge, en science et en vertu. De ce progrès seront la preuve, et la bonne conduite qu'ils manifesteront, et leur assiduité au service de l'église, et leur respect et leur déférence toujours grande envers les prêtres et les ordres supérieurs, et une réception plus fréquente du corps de Jésus-Christ. Et puisque ces ordres mineurs ouvrent l'entrée aux degrés plus élevés et aux plus sacrés mystères, personne n'y sera initié, qui ne donne lieu d'espérer par sa capacité qu'il sera digne des ordres majeurs. Nul ne pourra être promu aux ordres sacrés, sinon un an après avoir reçu le dernier des ordres mineurs, à moins que l'évêque ne juge que la nécessité ou l'utilité de l'Église n'exige qu'on agisse différemment.

Can. 12. *(De l'âge requis pour les ordres majeurs; seuls les dignes doivent être choisis.)*

Nul à l'avenir ne sera promu à l'ordre du sous-diaconat avant l'âge de vingt-deux ans; au diaconat, avant l'âge de vingt-trois ans; au presbytérat avant l'âge de vingt-cinq ans [1]. Mais cependant que les évêques sachent que ceux qui sont parvenus à cet âge ne doivent pas être indistinctement admis; mais ceux-là seuls qui en sont dignes et dont la bonne conduite tient lieu d'âge avancé (cf. Sap., IV, 9). Les réguliers eux aussi ne pourront être ordonnés qu'au même âge et à la suite d'un examen sérieux de l'évêque : quelque privilège que ce soit étant exclu à ce sujet.

Can. 13. *(De l'ordination des sous-diacres et des diacres; leurs fonctions; à personne ces deux ordres sacrés ne pourront être conférés le même jour.)*

Ne doivent être ordonnés sous-diacres et diacres que les clercs de bonne réputation, ayant fait leurs preuves dans les ordres mineurs, instruits des Lettres sacrées et connaissant tout ce qui concerne l'exercice de leur ordre, espérant pouvoir, avec la grâce de Dieu, pratiquer la continence. Qu'ils servent dans les églises auxquelles ils sont attachés et sachent qu'il est

1. *Clement.*, l. I, tit. VI, c. 3, *Generalem.*

d'extrême convenance pour eux de recevoir la sainte communion, au moins aux dimanches et fêtes solennelles, quand ils servent à l'autel. Les clercs promus à l'ordre sacré du sous-diaconat ne pourront être élevés au degré supérieur, à moins que l'évêque n'en juge autrement, s'ils n'ont pas exercé leurs fonctions au moins pendant un an. Même aux réguliers, on ne conférera pas ces deux ordres sacrés le même jour; ce, nonobstant quelque privilège ou indult que ce soit, et concédés à qui que ce soit.

Can. 14. *(Qui doit être élevé à l'ordre du presbytérat? Obligation de ceux qui sont ordonnés.)*

Ceux qui se seront conduits pieusement et fidèlement dans leurs fonctions précédentes, seront élevés à l'ordre de la prêtrise.[1] Il faut d'abord qu'on puisse leur rendre un bon témoignage (cf. I Tim., III, 7); ils doivent ensuite, non seulement avoir servi dans le diaconat au moins pendant une année (à moins que pour l'utilité ou la nécessité de l'église l'évêque n'en juge différemment), mais encore avoir été reconnus par un examen approfondi capables d'enseigner au peuple ce qui est nécessaire au salut et d'administrer les sacrements. Leur piété et leurs mœurs doivent être si remarquables, qu'on puisse attendre d'eux qu'ils soient un exemple éclatant de bonnes œuvres et que leur vie soit une prédication. L'évêque devra veiller qu'au moins les dimanches et aux jours de fêtes solennelles, ils célèbrent la messe et, s'ils ont charge d'âmes, aussi souvent qu'il sera nécessaire pour satisfaire à leurs obligations. A ceux qui auront été promus *per saltum*, s'ils n'ont pas exercé leurs fonctions, l'évêque pourra, pour une cause légitime, accorder la dispense.

Can. 15. *(Nul ne pourra entendre les confessions, s'il n'est approuvé par l'Ordinaire.)*

Quoique les prêtres reçoivent dans leur ordination le pouvoir d'absoudre des péchés, le saint concile cependant décide que nul, même régulier, ne peut entendre les confessions des séculiers, même prêtres, ni même être tenu pour apte à ce ministère, s'il n'a pas obtenu auparavant un bénéfice paroissial ou s'il n'a pas été jugé idoine par les évêques, soit à la suite d'un examen, si cela leur paraît nécessaire, soit autrement, et n'a pas reçu leur approbation qui sera donnée gratuitement. Ce, nonobstant tous privilèges et toute coutume même immémoriale.

Can. 16. *(Doivent être repoussés des ordres ceux qui ne peuvent rendre service aux églises ou sont vagabonds.)*

Nul ne devant être ordonné, qui ne soit jugé par son évêque utile ou nécessaire à ses églises, le saint concile, conformément au sixième canon du

1. Le texte donné par Le Plat : Qui pie et fideliter in ministeriis anteactis se gesserint, *et* ad presbyteratus ordinem *assumuntur*, bonum habeant testimonium, est certainement inexact. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 627, note 5.

concile de Chalcédoine [1], décréte que nul à l'avenir ne sera ordonné s'il n'est pas attaché à l'église ou au lieu pieux, pour la nécessité ou l'utilité desquels il est choisi : il y exercera ses fonctions et ne demeurera pas vagabond sans demeure fixe. S'il abandonne sa résidence sans permission de l'évêque, il sera interdit de ses fonctions. De plus, aucun clerc étranger ne sera admis par aucun évêque à la célébration des mystères divins et à l'administration des sacrements, s'il n'a pas de lettres de recommandation de son Ordinaire.

Can. 17. *(Comment rétablir l'exercice des ordres mineurs.)*

Afin que les fonctions des saints ordres, depuis celui de diacre jusqu'à celui de portier, reçues honorablement dans l'Église dès le temps apostolique, mais interrompues depuis quelque temps en plusieurs lieux, soient remises en usage selon les saints canons et ne soient plus traitées d'inutiles par les hérétiques; désireux de rétablir cet usage antique, le saint concile décrète qu'à l'avenir ces fonctions ne seront exercées que par ceux qui seront constitués dans les dits ordres et il exhorte au nom du Seigneur les prélats des églises, tous et chacun, et leur ordonne d'avoir soin de rétablir, autant que faire se pourra facilement, l'usage des dites fonctions, dans les églises cathédrales, collégiales et paroissiales de leur diocèse, où la nombreuse population et les revenus de l'église pourront le permettre et d'assigner, sur une partie du revenu de quelque bénéfice simple, ou sur la fabrique de l'église, si le fonds est suffisant, ou sur l'un et l'autre, des appointements pour ceux qui exerceront ces fonctions; et si ces clercs se montrent négligents, ils pourront, au jugement de l'Ordinaire, être privés d'une partie ou du tout de leurs émoluments. S'il n'existe pas de clercs dans le célibat pour exercer les fonctions des ordres mineurs, on pourra mettre en leur place des clercs mariés, mais de bonne vie, et à la condition qu'ils ne soient pas bigames et portent dans l'église la tonsure et l'habit clérical.

Can. 18. *(Comment ériger des séminaires, principalement en faveur des jeunes clercs; plusieurs points à observer dans leur érection; de l'éducation des clercs à promouvoir dans les églises cathédrales et majeures.)*

Les jeunes gens, s'ils ne sont bien éduqués, se laissent facilement entraîner vers les plaisirs du monde (cf. Gen., VIII, 21). Aussi, à moins d'être formés à la piété et à la religion, à l'âge le plus tendre, où les habitudes vicieuses n'ont pas encore pris possession des hommes entièrement, il leur est impossible, sans une protection très grande et toute particulière du Dieu tout-puissant, de persévérer d'une façon parfaite dans la discipline ecclésiastique. Le saint concile ordonne donc que toutes les églises cathédrales, métropolitaines et autres, supérieures à celles-ci, chacune selon ses moyens et l'étendue de son diocèse, soient tenues et obligées de nourrir et élever dans la piété et de former à la discipline ecclésiastique, un certain nombre

1. *Décret*, dist. LXX, c. 1, *Neminem.*

d'enfants de la ville même ou du diocèse ou, s'ils ne sont pas assez nombreux, de la province, en un collège que l'évêque choisira à cet effet proche des églises ou en un autre lieu convenable.

Dans ce collège, on ne recevra aucun enfant qui n'ait au moins douze ans, qui ne soit né de légitime mariage et qui ne sache suffisamment lire et écrire, dont le bon naturel et la volonté ne donnent à espérer qu'il s'engagera à servir perpétuellement dans le ministère ecclésiastique. Le saint concile veut qu'on choisisse principalement des enfants de pauvres gens, sans pour autant éliminer ceux des riches, à condition toutefois qu'ils y soient nourris à leurs dépens et qu'ils manifestent leur zèle pour servir Dieu et l'Église.

Après avoir divisé ces enfants en autant de classes qu'il lui paraîtra utile, suivant leur nombre, leur âge et leur progrès dans la discipline ecclésiastique, l'évêque en appliquera un certain nombre au service des églises lorsqu'il le jugera à propos et retiendra l'autre partie pour continuer à être instruits dans ce collège, ayant toujours soin d'en remettre d'autres à la place de ceux qu'il en aura tirés, de sorte que ce collège soit une perpétuelle pépinière (latin : *perpetuum seminarium*) de ministres pour le culte de Dieu.

Afin qu'ils soient plus aisément élevés dans la discipline ecclésiastique, on leur donnera tout d'abord, en entrant, la tonsure et ils porteront toujours l'habit clérical; ils apprendront la grammaire, le chant, la science du comput ecclésiastique et les autres connaissances utiles; ils étudieront l'Écriture sainte, les livres de science ecclésiastique, les homélies des saints, tout ce qui paraîtra opportun pour administrer les sacrements et surtout pour entendre les confessions, les règles concernant les rites et les cérémonies. L'évêque aura soin qu'ils assistent chaque jour au sacrifice de la messe et qu'ils confessent leurs péchés au moins chaque mois; qu'ils reçoivent le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ quand leur confesseur le jugera à propos; qu'ils rendent service aux jours de fêtes dans l'église cathédrale ou dans les autres églises du lieu.

Toutes ces choses et les autres qui paraîtront opportunes et nécessaires dans ce but, seront réglées par les évêques assistés du conseil de deux chanoines des plus anciens et des plus sérieux, choisis par les évêques eux-mêmes, selon que le Saint-Esprit les en inspirera, et ils feront en sorte, par leurs fréquentes visites, que leurs prescriptions soient toujours observées. Ils puniront sévèrement les indisciplinés, les incorrigibles et les propagateurs de mœurs mauvaises; s'il en est besoin, ils les expulseront. Éloignant tout ce qui pourrait être un obstacle, ils auront un soin diligent de favoriser tout ce qui leur paraîtra devoir conserver et accroître une institution aussi sainte et pieuse.

Il sera nécessaire de posséder des revenus certains pour le bâtiment du collège, les gages des professeurs et des employés, la nourriture des élèves et les autres frais. En conséquence, les revenus déjà destinés en certaines églises ou autres lieux à l'instruction et à l'entretien des enfants, seront dès

là même censés appliqués au séminaire par le soin de l'évêque. De plus, les mêmes évêques, assistés du conseil de deux membres du chapitre, choisis, l'un par l'évêque, l'autre par le chapitre, et de deux membres du clergé de la ville, dont l'élection appartiendra pareillement, pour l'un à l'évêque, pour l'autre, au clergé, distrairont une partie de la totalité des revenus suivants : mense épiscopale; chapitre; toutes dignités sans exception, personnats, offices, prébendes, portions, abbayes ou prieurés, de quelque ordre régulier ou de quelque nature et qualité soient-elles; hôpitaux donnés en titre ou en régie, selon la constitution du concile de Vienne *Quia contingit*[1]; tous bénéfices, quels qu'ils soient, même réguliers, même dotés d'un droit de patronage, même exempts, même n'appartenant à aucun diocèse, et annexés à d'autres églises, monastères, hôpitaux, lieux de dévotion même exempts, quels qu'ils puissent être; fabriques des églises et des autres lieux; et aussi tous autres revenus et profits ecclésiastiques, même des autres collèges (dans lesquels cependant il n'y aura pas actuellement de séminaires, où étudiants et maîtres s'appliquent à promouvoir le bien commun de l'Église car le saint concile veut que ceux-là soient exempts, excepté s'ils ont des revenus supérieurs à ce qu'exige l'entretien honnête des dits séminaires), des corporations et confraternités, qu'en certains endroits on appelle écoles; de tous les monastères en général, sauf cependant des ordres mendiants; enfin les dîmes possédées par des laïques et grevées de redevances à l'égard de l'Église ou par des chevaliers, à quelque ordre ou milice qu'ils appartiennent (exception faite seulement des frères de Saint-Jean de Jérusalem). La portion ainsi distraite sera appliquée et incorporée au dit collège et on y pourra joindre quelques bénéfices simples, de quelque qualité et dignité qu'ils soient, ou des prestimonies ou portions prestimoniales, ainsi qu'on les appelle, même avant qu'elles ne soient vacantes, sans préjudice cependant du culte divin et de ceux qui les obtiendront. Il en sera ainsi, même si ces bénéfices sont réservés et affectés à d'autres usages, et leurs unions et applications ne sauraient être retardées par la résignation des dits bénéfices ni empêchées d'aucune manière; mais elles auront leur effet, quelle que soit la vacance, même en Cour de Rome, des bénéfices, nonobstant toute constitution contraire.

En vue du paiement de ladite portion, les possesseurs de tous et de chacun des bénéfices, dignités, personnats et autres susmentionnés, non seulement pour ce qui les concerne personnellement, mais encore pour la part à prélever sur les pensions qu'ils doivent peut-être payer à d'autres (tout en conservant la somme nécessaire au paiement des dites pensions) pourront être contraints par l'évêque du lieu, par des censures ecclésiastiques et autres moyens de droit, et même, si cela paraît utile, en recourant au bras séculier. Ce, nonobstant, à l'égard de tout ce que ci-dessus, tous privilèges,

1. *Clement.*, l. III, tit. XI, *De religiosis domibus*, c. 2. Voir ici, t. VI, p. 684.

toutes exemptions, même telles qu'elles requerraient une dérogation spéciale, toute coutume même immémoriale, tout appel ou allégation apportés pour en empêcher l'exécution.

Au cas où par le moyen des dites unions ou autrement, le séminaire se trouverait doté totalement ou en partie, alors la portion de chaque bénéfice qui aurait été distraite et incorporée, comme il a été dit, par l'évêque, sera remise totalement ou en partie, comme l'état des choses l'exigera.

Si les prélats des églises cathédrales et autres majeures se montraient négligents dans l'érection et la conservation de ces séminaires; s'ils refusaient de payer leur portion, c'est à l'archevêque à l'égard de l'évêque, au synode provincial à l'égard de l'archevêque et autres prélats supérieurs, d'adresser de vives remontrances, de les contraindre à faire tout ce qui a été dit et de veiller à ce que cette œuvre sainte et pieuse, partout où la chose est possible, soit établie le plus tôt possible.

La reddition des comptes du séminaire sera faite à l'évêque, chaque année, en présence de deux membres du chapitre et des deux députés de clergé de la ville.

De plus, afin qu'avec moins de dépense on pourvoie à l'établissement de telles écoles, le saint concile ordonne que les évêques, archevêques, primats et autres Ordinaires des lieux, obligent ceux qui possèdent des chaires d'enseignement et tous autres qui détiennent des places ou prébendes auxquelles est attachée l'obligation d'enseigner ou de faire leçon,[1] à remplir ces fonctions dans les dites écoles, même en les y contraignant par la soustraction de leurs fruits et revenus : ils devront enseigner par eux-mêmes, s'ils en sont capables, les enfants qui y sont éduqués; sinon, ils mettront en leur place des maîtres capables qu'ils choisiront et feront approuver par les Ordinaires. Si ces maîtres ne sont pas jugés dignes par l'évêque, ils en nommeront d'autres plus dignes, tout appel étant rejeté. Et s'ils négligent de le faire, c'est l'évêque qui fera la nomination. Et les maîtres susdits devront enseigner ce qui paraîtra expédient à l'évêque.

Du reste, ces offices et dignités, qu'on nomme « chaires d'enseignement *(scholasteriæ)* » ne seront donnés qu'à des docteurs ou maîtres ou licenciés en sacrée théologie ou en droit canonique ou encore parfois à des personnes[2] capables, qui soient aptes à remplir par eux-mêmes cet emploi. Autrement la provision sera nulle et sans effet, nonobstant tout privilège et coutume, même immémoriale.

Si dans quelque province les églises se trouvent en si grande pauvreté qu'on ne puisse établir en toutes un collège, le synode provincial, ou le métropolitain assisté de ses deux plus anciens suffragants, auront soin

1. Voir sess. v, *De reform.*, c. I, p. 60.

2. Un grand nombre de manuscrits portent : et *aliis* personis. Mgr Ehses lit : et *alias* personis. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 630.)

d'établir dans l'église métropolitaine ou dans quelque autre église plus commode de la province, un ou plusieurs collèges, comme on le jugera plus à propos, avec le revenu de deux ou plusieurs églises, incapables d'entretenir chacune un collège, et les enfants de ces églises y seront instruits.

Au contraire, dans les églises qui ont de grands et puissants diocèses, l'évêque pourra avoir un ou plusieurs séminaires dans son diocèse, comme il le jugera à propos; mais tous seront dépendants du séminaire érigé et constitué dans la ville épiscopale.

Enfin, si au sujet desdites unions ou de la taxe, assignation et incorporation des dites parts et contributions, ou pour quelque autre occasion que ce soit, il survenait quelque difficulté empêchant l'établissement ou troublant la conservation dudit séminaire, l'évêque, avec les députés ci-dessus, ou le synode provincial, selon l'usage du pays, pourra, suivant l'état des églises et la qualité des bénéfices, modérant ou augmentant s'il en est besoin, régler et ordonner tout ce qui paraîtra utile ou nécessaire au progrès de ce séminaire.

CHAPITRE IV

SESSION XXIV[1]

DU SACREMENT DE MARIAGE

Dès la VIIe session, le concile avait parlé du mariage, en établissant la doctrine catholique sur les sacrements en général. Mais les protestants ayant nié expressément que le mariage fût un sacrement de la Loi nouvelle, il importait d'y revenir d'une manière spéciale.

L'examen des difficultés propres au mariage avait été décidé en principe en 1552. Mais c'est seulement le 11 mars 1562 que le cardinal de Mantoue, Hercule Gonzague, faisait lire, dans une congrégation générale, par le secrétaire du concile Angelo Massarelli, douze énoncés de chapitres de réformation (Theiner, t. I, p. 694). Les chapitres X et XI concernaient les mariages clandestins : s'il les fallait déclarer nuls dans l'avenir, et quelles conditions exiger pour qu'un mariage ne soit plus réputé clandestin, mais vraiment contracté en face de l'Église. (Id., p. 694 *b*.) Rien ne fut fait en l'année 1562.

C'est seulement en 1563 que fut repris un débat qui devait, pendant presque toute l'année, préoccuper l'assemblée. Pour mettre un peu d'ordre dans l'exposé, il convient tout d'abord d'analyser le travail des théologiens mineurs, puis de retracer les débats des Pères touchant les quatre projets successifs qui leur furent présentés.

I. — Travaux des théologiens mineurs.

I. Les articles soumis aux théologiens mineurs

Le 3 février 1563, le cardinal de Mantoue, premier président et légat, avait proposé *ut theologi disputarent de his articulis qui pertinent ad sacramentum matrimonii* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 376). Huit articles furent proposés, le 4 février, aux théologiens mineurs, qui se partagèrent en quatre sections, chaque section devant examiner deux articles (*ibid.*, p. 380).

1. 11 novembre 1563. Pour la partie historique, voir t. IX, p. 899-970.

1. Matrimonium non esse sacramentum a Deo institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum nec habere promissionem gratiæ.

Le mariage n'est pas un sacrement institué par Dieu, mais a été introduit par les hommes dans l'Église et n'a pas la promesse de la grâce.

2. Parentes posse irritare matrimonia clandestina, nec esse vera matrimonia, quæ sic contrahuntur, expedireque, ut in Ecclesia hujusmodi in futurum irritentur.

Les parents peuvent annuler les mariages clandestins et les unions ainsi contractées ne sont pas de vrais mariages; il est expédient qu'à l'avenir ces mariages soient dans l'Église déclarés invalides.

3. Licere post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, erroremque esse extra illam causam fornicationis divortium facere.

Il est licite, après que l'on a répudié une épouse pour cause de fornication, de contracter un second mariage du vivant de la première; c'est une erreur de divorcer en dehors de ce cas de fornication.

4. Licere christianis habere plures uxores, prohibitionesque conjugiorum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam.

Il est licite aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes; l'interdiction des mariages à certaines époques de l'année est une superstition tyrannique dérivée d'une superstition païenne.

5. Matrimonium non postponendum, sed anteferendum castitati, et Deum dare conjugibus majorem gratiam quam aliis.

Le mariage n'a point rang inférieur, mais il est supérieur à la virginité; et Dieu donne aux époux une grâce plus grande qu'aux autres.

6. Licite contrahere posse matrimonium sacerdotes occidentales, non obstante voto vel lege ecclesiastica, et oppositum nihil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se habere donum castitatis.

Les prêtres occidentaux peuvent licitement contracter mariage, nonobstant leur vœu ou la loi ecclésiastique, et soutenir le contraire, c'est condamner le mariage et tous ceux qui ne se sentent posséder le don de la chasteté peuvent contracter mariage.

7. Gradus consanguinitatis et affinitatis descriptos *Levit.*, c. XVIII, præcipue servari debere, non plures neque pauciores.

On doit surtout conserver les degrés de consanguinité et d'affinité du Lévitique, c. XVIII, n'en ajouter, n'en retrancher aucun.

8. Solam impotentiam coeundi et ignorantiam contracti dirimere contractum matrimonium, causasque matrimonii spectare ad principes sæculares.

Seule l'impuissance de s'unir et l'ignorance relative aux obligations du mariage diriment le mariage contracté; et les causes matrimoniales relèvent des princes séculiers.

Les Actes du concile ne donnent, au sujet de ces erreurs, aucune référence aux ouvrages des réformateurs. On pourra reconstituer facilement le bilan de leurs doctrines en se reportant à l'article *Mariage* de M. Le Bras (*Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 2225-2229) auquel d'ailleurs nous empruntons beaucoup dans notre exposé des discussions et des décisions de Trente.

Luther : *De captivitate Babylonis*, négation du mariage comme sacrement, *Werke*. t. VI, p. 550 sq.; dissolubilité du mariage, *Werke*, t. VI, p. 558. — Mariage, nécessité physique imposée par la nature : *A la noblesse chrétienne* (1520), *Werke*, t. VI, p. 442; *Sermon sur le mariage* (1522), *Werke*, t. X *b*, p. 276. — État du mariage hautement spirituel, mais acte du mariage en soi répréhensible : *Sur les vœux monastiques* (1521), *Werke*, t. VIII, p. 654; *Sermon sur le mariage*, *Werke*, t. X *b*, p. 304. — Ce qui amène Luther à considérer le mariage, comme il l'avait déjà fait dans sa *Captivité de Babylone*, comme soluble pour les époux qui ne peuvent y trouver l'apaisement de leurs désirs charnels, *Werke*, t. X *b*, p. 278. — L'unité du mariage est aussi sacrifiée par Luther dans l'affaire de Carlstadt (1524) et surtout dans les affaires d'Henri VI et du landgrave de Hesse.

Calvin : négation du mariage comme sacrement : *Institution...*, l. IV, c. XIX, n. 34 sq., *Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1121-1125; *Comment. de l'épître aux Éphésiens*, *Corp. reform.*, t. LXXIX, p. 227. — L'Église, agissant illicitement en se réservant la législation matrimoniale, *Institution...*, *loc. cit.*

Mélanchthon : célibat contre nature : *De conjugio*, *Corp. reform.*, t. XII, p. 127 sq. Un théologien, Simon Vigor (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 396), fait remarquer que, d'une édition à l'autre des *Loci communes*, Mélanchthon a varié au sujet du mariage comme sacrement, rejetant cette *dénomination* dans l'édition de 1521, l'acceptant dans celle de 1552. *Corp. reform.*, t. XXI, p. 211 (*1ª ætas*) : *nuptias non in hoc instituit Deus, ut essent proprium gratiæ signum;* p. 470 (*2ª ætas*) : *hoc modo et matrimonium sacramentum est, quia est res externa, ornata verbo Dei et promissionibus;* p. 848 (*3ª ætas*) : *Si non tantum ad cæremonias, sed etiam ad opera moralia accommodabitur nomen sacramenti, poterit etiam conjugium dici sacramentum.* Au fond, la *doctrine* de Mélanchthon est négative.

II. Discussion des articles par les théologiens

1° *Premier article.* — Elle fut, pour les théologiens mineurs, l'occasion de rappeler la doctrine catholique du sacrement de mariage et de préciser

les questions relatives à 1) la nature sacramentelle du mariage chrétien ; 2) la matière et la forme ; 3) la collation de la grâce ; 4) l'institution divine.

1) *Nature sacramentelle du mariage.* — Les deux principaux textes invoqués sont Matth., XIX, 6 et surtout Eph., V, 32. Parfois, à l'adresse des protestants, on fait remarquer qu'en grec *mysterium* est l'équivalent de sacrement (Salmeron, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 383; Simon Vigor, p. 395). Salmeron écarte I Tim., II, 15; I Thess., IV, 4; Heb., XIII, 4, qui furent invoqués par d'autres. Le mineur Antoine de Gragnano, disciple de Scot, renonce à tirer argument de Eph., V, 32 et se contente de Matth., XIX, 6 (p. 407). Aloys de Borgonuovo cite I Cor., VII, 14 (p. 406).

L'argument de tradition, mis en relief par Salmeron (p. 383), Cosme-Damien Ortolanus (p. 388), Simon Vigor (p. 396), Didace de Païva (p. 399), invoque l'autorité des Décrétales, des Pères et des conciles, les deux premières sources se confondant souvent entre elles. Citons : S. Léon le Grand, *Epist.*, LXX, *Ad Rusticum* (lire : CLXVII, n. 4; *P. L.*, t. LIV, col. 1204); Innocent Ier, *Epist.*, IX (lire : VI [al. III], *Ad Exsuperium*, c. IV, n. 10; c. VI, n. 12, *P. L.*, t. XX, col. 499); Innocent III, *Ad episc. Atrabatensem* (lire : *Arelatensem*) (Denz.-Bannw., n. 404); Lucius III, c. *Ad abolendam, de hæreticis* (*Decret.*, l. V, tit. VII, c. 9); Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. VII, IX; *P. L.*, t. I, col. 1299, 1302); *Adversus Marcionem*, l. V (lire : l. IV, c. XXXIV; l. V, c. VII, XVIII; *P. L.*, t. II, col. 441, 486, 518); Origène, *In Numeros*, homil. XI (*P. G.*, t. XII, col. 643); Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, c. X (*P. L.*, t. XLIV, col. 420); c. III (col. 415); *De bono conjugali*, c. VII, XXIV (*P. L.*, t. XL, col. 378, 394); *De hæresibus*, n. 90 (lire : n. 31, 46; *P. L.*, t. XLII, col. 30, 37) que Salmeron attribue par erreur à Ildefonse de Tolède; Pseudo-Augustin (pareillement attribué à Ildefonse), *De altercatione Ecclesiæ et Synagogæ* (*P. L.*, t. XLII, col. 1151, 1156); S. Bernard, *Serm.*, LX (lire : LXVI, *In Cant.*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1093 sq.); *Vita Malachiæ* (c. III, fine; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1079). Simon Vigor cite aussi Augustin, q. XLVI (lire : *liber LXXXIII quæst.*, où il est question de Matth., XIX, 9; *P. L.*, t. XL, col. 100; mais Mgr Ehses pense qu'il s'agit plutôt de l'apocryphe *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2378 sq.).

L'autorité des conciles est invoquée : IVe concile de Carthage (lire : *Statuta Ecclesiæ antiqua*), c. XIII (n. 101, Kirch, *Enchiridion fontium*, n. 952); Constance, sess. XV (condamnation de la prop. 8 de Jean Hus, niant l'existence des sept sacrements) (Denz.-Bannw., n. 634); Florence (Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 702) et enfin Trente, session VII, canon 1 (voir ci-dessus, p. 198).

2) *Matière et forme.* — Beaucoup voient la matière dans le geste que font les conjoints en unissant leurs mains droites et dans la remise de l'anneau. Salmeron (p. 384) invoque à ce sujet l'autorité de saint Thomas[1]. Quant à la forme, grande hésitation. Pour un certain nombre, c'est la bénédiction du prêtre : Cosme-Damien Ortolanus (p. 388), Simon Vigor (p. 396) et surtout P. Fernandez. Pour que le mariage, dit en substance ce théologien dominicain, soit un sacrement, il y faut la bénédiction du prêtre qui est ministre. Le mariage comme contrat est d'ordre naturel; la loi chrétienne lui ajoute un caractère sacré qui en fait un sacrement; il faut donc que s'y ajoute une cérémonie religieuse, et c'est la bénédiction du prêtre. On ne peut admettre que les contractants soient *ministres* du sacrement au moment même où ils le *reçoivent.* C'est *absurde,* déclare-t-il péremptoirement. D'ailleurs la dispensation régulière des sacrements est impartie aux ministres sacrés, qui doivent posséder, comme cause efficiente des sacrements, un pouvoir surnaturel : un profane ne saurait administrer un sacrement, ce qui existerait si les conjoints étaient eux-mêmes ministres. D'ailleurs Martin V, dans la bulle de confirmation du concile de Constance, appelle le prêtre ministre de tous les sacrements. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 405.)

La bulle de Martin V, invoquée par Fernandez, est la bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418; c'est au sujet de l'interrogation 22 que Fernandez échafaude son raisonnement. L'expression *conficiat alia sacramenta* ne veut pas dire : *omnia alia.* Fernandez exagère. (Cf. Denz.-Bannw., n. 672.)

1. Voici le texte exact de saint Thomas : « Le sacrement de mariage exige la coopération de celui qui le reçoit, comme le sacrement de pénitence. D'ailleurs la pénitence n'a pour matière que les actes extérieurs du pénitent, car ces actes tiennent lieu de réalité matérielle. De même en est-il pour la matière du mariage. »

Voici le commentaire du P. Misserey, O. P. (*Le mariage*, tr. fr. de la *Somme théologique*, édit. des Jeunes, note 13, p. 189) : « L'analyse du rit sacramentel permet d'y distinguer plusieurs éléments : c'est d'abord un geste extérieur ou une action matérielle auxquels on donne le nom de matière. Ce geste est accompagné d'une formule ou de paroles qui en précisent le sens : on donne à ces paroles le nom de forme du sacrement. Dans le sacrement de mariage, la matière consiste dans les actes extérieurs des deux époux, c'est-à-dire dans les paroles prononcées, mais en tant qu'elles expriment la translation mutuelle du droit de propriété sur le corps l'un de l'autre. S. Thomas précisera ce point dans la question du consentement... » (Cf. q. XLVI-XLVIII.) On notera, en lisant S. Thomas, que les dispositions canoniques introduites par le concile de Trente contre les mariages clandestins, doivent modifier, sur certains points, les conclusions de ses articles, notamment q. XLVI.

Cette thèse ne rallia pas beaucoup de suffrages. Plusieurs autres théologiens soutinrent que les époux eux-mêmes sont les ministres du sacrement, notamment Salmeron (p. 384) et Didace de Païva (p. 401) qui fit observer que si l'Église juge des mariages clandestins, c'est qu'elle les considère comme des sacrements véritables.

3) *Collation de la grâce.* — Si le mariage est un sacrement, il doit conférer la grâce. Les théologiens appuient ce raisonnement général sur quelques textes scripturaires, notamment Heb., XIII, 4 et I Tim., II, 15. Nicolas Maillard (p. 386) remonte jusqu'à l'institution du mariage au paradis terrestre (Gen., I, 28) pour en expliquer l'action salutaire [1]. L'argument est mieux présenté par Antoine Cochier (p. 398). Dieu, en unissant Adam et Ève, les bénit; combien plus efficace sera la bénédiction de Dieu dans le mariage restauré et sanctifié par le Christ! C'était l'argument ébauché par Simon Vigor (p. 396). D'ailleurs, sans la grâce, la *dilectio* dont parle saint Paul, Eph., V, 25, serait impossible (p. 398).

4) *Institution divine.* — Tous les théologiens affirment l'institution divine, incluse d'ailleurs dans la nature même de tout sacrement. On insiste parfois sur Gen., I, 28, moins sans doute pour y voir l'institution divine du sacrement, que pour y trouver l'institution divine du mariage, élevé par Jésus-Christ, plus tard, à la dignité de sacrement. C'est l'argument sous-jacent à la belle démonstration de Salmeron touchant la nature sacramentelle du mariage dans la nouvelle loi (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 382-384).

2° *Deuxième article.* — La question des mariages clandestins provoqua des remarques et des réserves nombreuses. Tous les théologiens déplorèrent les inconvénients qu'ils présentaient pour la société : *dissentiones, odia, inimicitiæ*, affirme Antoine Leitanus : ce ne sont pas, ajoute-t-il, un lien de paix, mais des brandons de discorde (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 398). D'une manière plus expressive encore, Thaddée de Pérouse, des ermites de Saint-Augustin, les condamne comme *contra bonum prolis, contra bonum fidei, et contra bonum sacramenti.* (*Ibid.*, p. 408.) En général, on refusait aux parents le pouvoir de les invalider, mais il s'agissait précisément de savoir si l'Église avait ce pouvoir et comment elle l'exercerait. La difficulté est bien exposée par Antoine de Gragnano : « L'Église ne peut annuler un sacrement véritable comme peut l'être un mariage clandestin, où rien n'empêche la réunion de tous les éléments nécessaires au sacrement : le consente-

1. Voir déjà, à ce sujet, sess. VII, discussion de l'art. 33, p. 184.

ment et les paroles qui constituent la forme, les corps des époux qui sont la matière, les contractants qui sont les ministres » (p. 407). La validité des mariages clandestins était, en effet, reconnue par la grande majorité des théologiens : Salmeron apporte, à ce sujet, les principales autorités sur lesquelles se fonde cette assertion : « Les mariages clandestins sont ceux qui se concluent sans témoins..., sans les solennités de l'Église..., sans les proclamations publiques. Sont-ils légitimes? Si nous considérons les lois qui régissent le mariage, ils sont illégitimes, parce que contractés contre leurs dispositions. Si nous considérons les éléments essentiels du mariage, ils sont valides et fermes. La Genèse (II, 24 : *propter hoc relinquet homo*, etc...), ne demande pas autre chose que le consentement. Tobie s'est marié à l'insu de son père. » L'orateur invoque ici un certain nombre de textes tirés des décrétales et conclut : « D'ailleurs ces mariages sont considérés par l'Église romaine comme valides et fermes. Ils ont la matière et la forme requises : les accidents ne changent rien à l'essence du sacrement, et l'absence des cérémonies accidentelles ne fait pas qu'ils soient moins sacrements. Si les lois punissent parfois les contractants de tels mariages, elles n'invalident cependant pas leurs mariages. On n'exige qu'une chose, c'est que les contractants soient parvenus à l'âge de la puberté : bien que fils ayant une famille, ils sont cependant libres de leur décision et ne peuvent être contraints par leurs parents que dans la mesure où la raison les y pousse. Car le consentement des parents n'a de valeur que par le consentement des fils qui s'y adjoint... Et, de même que l'esclave peut contracter mariage malgré son maître, ...de même, et à plus forte raison, le fils libre, le pouvoir du maître sur l'esclave étant plus grand que le pouvoir des parents sur leurs enfants. » (P. 384-385.) Le même sentiment sur la validité des mariages clandestins se retrouve dans les déclarations de Simon Vigor (p. 397), d'Antoine Cochier (p. 398). Par contre, l'opinion contraire est professée par Nicolas de Bris, docteur de Paris, qui invoque des textes, notamment l'autorité du pape Évariste, en faveur de la nullité de ces mariages : « Ce mariage clandestin, conclut-il, ne peut être conclu validement, ni de droit naturel, ni de droit des gens, ni de droit civil, ni de droit divin : tout mariage doit être publiquement contracté, *adhibitis adhibendis*, notamment le consentement du père, faute de quoi le mariage contracté n'est ni ratifié, ni valide, ni ferme; il n'est pas de Dieu, mais du diable. » (P. 387.)

Pour les partisans de la validité des mariages clandestins, l'Église possédait le droit d'invalider de tels mariages. Mais restait à justifier

ce droit et l'exercice qui en était proposé. L'explication qui obtient la plus grande faveur reposait sur la distinction entre *contrat* et *sacrement*. Le contrat préexistait à l'institution de Jésus-Christ. Cette institution ne concerne que la grâce; mais elle ne modifie pas le contrat. En invalidant les mariages clandestins, l'Église ne touche pas au sacrement; elle détermine simplement la manière de le contracter. Il s'agit donc, pour l'Église, en vue de la paix des enfants et du bien de la société, qui sont la fin propre du mariage, de déterminer quelles personnes peuvent contracter vraiment mariage. Plusieurs théologiens rappellent à ce sujet l'idée qui deviendra la clef de la solution des difficultés : *Ecclesia potest* illegitimare *personas contrahentes*. Ferdinand de Bellosillo (p. 404); Antoine Cochier (p. 398); Aloys de Borgonuovo (p. 406). En distinguant contrat et sacrement, les théologiens n'ont pas l'intention d'en faire dans le mariage deux choses distinctes réellement, mais le contrat est *la manière* dont le sacrement est reçu : *Ecclesia non irritat sacramenta, sed contractum, id est modum rei, non substantiam.* Thaddée de Pérouse (p. 408). Si tous sont unanimes à déplorer les fâcheux résultats des mariages clandestins, à proclamer le pouvoir qu'a l'Église de les déclarer nuls, quelques-uns cependant hésitent encore sur l'opportunité d'une réforme sur ce point, par exemple Salmeron et Simon Vigor (p. 385, 397).

3° *Troisième article.* — Par l'énoncé du troisième article, il était clair que l'Église tenait à exclure catégoriquement le cas de rupture, invoqué par les protestants, de l'infidélité d'un des conjoints. Rejeter ce cas, c'était proclamer l'*indissolubilité absolue* du mariage, car les autres raisons invoquées par les protestants avaient une importance et des justifications moindres.

« Les protestants invoquaient le texte de saint Matthieu, XIX, 9, la coutume de la primitive Église, les principes de la justice. Massarelli a relevé les arguments par lesquels leur répondirent Pierre de Soto, Antoine de Mouchy, Jacques Hugues, Jean Ramirez, Mathieu Guerra, Didace de Sara (p. 408-421).

L'usage du libelle de répudiation chez les Hébreux ne les étonne point : le mariage était-il alors autre chose qu'un contrat? (Didace de Sara.) Jésus, s'adressant aux Pharisiens, constate la coutume; à ses disciples, il enseigne sans restriction, comme le montrent Marc et Luc, la Loi nouvelle. Le texte de saint Matthieu, qui n'a point nécessairement le sens littéral que lui donnent les protestants (Hugues et Ramirez en font une analyse subtile), pourrait laisser place à quelque hésitation, et ces hésitations ont duré, en fait, assez longtemps dans

l'Église primitive, bien que, déjà, la première épître aux Corinthiens n'admette aucune exception à la loi de l'indissolubilité. Mais Dieu n'a-t-il point donné à son Église, à l'Église romaine, la charge de définir toutes les parties obscures de la foi? Dès lors, qu'importe une indécision provisoire que la coutume romaine, appuyée sur tant de textes, confirmée par tant de témoignages, a depuis longtemps rendue vaine? Si l'on invoque la justice, l'humanité, pour autoriser l'époux innocent à contracter un nouveau mariage, c'est faute d'avoir remarqué deux choses capitales : d'abord, que le renvoi de la femme adultère n'est point obligatoire et donc que l'innocent ne subira pas, malgré lui, la peine de l'isolement et de la continence forcée; puis, que rompre le mariage, ce serait donner toutes ses aises à la femme coupable (de Mouchy). Tels sont, en subtance, les raisonnements des *theologi minores.* Tous affirment sans réserve l'indissolubilité du lien matrimonial (Le Bras, *art. cit.*, col. 2243).

4° *Quatrième article.* — Ce quatrième article concernait l'*unité* du mariage : polygamie interdite. Ici, de longs débats étaient inutiles. Les époux n'ayant pas le droit de se remarier s'ils viennent à se séparer, c'est donc que la polygamie est interdite. Ainsi, la monogamie apparaît comme une conséquence de l'indissolubilité : *si non licet, dimissa uxore, aliam uxorem ducere, a fortiori non licet plures simul habere.* L'unité de chair, *erunt duo in carne una* (Gen., II, 23) exige l'unité d'épouse, comme d'ailleurs le comporte l'institution primitive du mariage (Gen., II, 24). L'amour que l'époux doit à son épouse, dont l'amour qu'a le Christ pour l'Église est l'image, l'exige aussi. (Eph., v, 25.) Aimer son épouse, c'est s'aimer soi-même. (*Ibid.*, p. 28.) Et la raison fondamentale est que chacun des conjoints a sur le corps de son conjoint un droit, un pouvoir absolu. De plus, si la polygamie devait être autorisée, pourquoi pas la polyandrie? Quant à l'objection tirée de la polygamie des patriarches, diverses solutions sont proposées, qui se résument finalement dans la constatation d'une dispense divine. Ainsi raisonne de Mouchy (p. 412-413). Hughes ajoute, contre la polygamie, une raison qu'on rencontre fréquemment dans les traités de morale : la pluralité des femmes est un obstacle à la bonne éducation des enfants; l'histoire d'Agar et d'Ismaël en témoigne (p. 415).

Le quatrième article envisageait aussi l'interdiction des mariages à certaines époques de l'année, que les protestants appelaient « une superstition tyrannique dérivée d'une superstition païenne ». Les théologiens s'occupent peu de cette question et l'un ou l'autre se contente d'affirmer l'opportunité de la législation ecclésiastique sur

ce point. Hugues y voit une ancienne pratique de l'Église, remontant au concile de Laodicée et sanctionnée par le concile quinisexte (Laodicée, can. 52, Kirch, *Enchir. fontium*, n. 525; Quinisexte, can. 2, *ibid.*, n. 1090).

5º *Cinquième article.* — Les théologiens n'apportent ici aucun argument personnel. Ce sont les preuves classiques : textes scripturaires. I Cor., VII, 1, 6, 7, 25, 29, 34, 38. Michel de Medina fait observer, dans chacun de ces textes, comme une réplique de l'apôtre saint Paul lui-même aux objections qu'on pourrait tirer des textes qui approuvent l'état de mariage (p. 433). Lazare Brochot ajoute Luc., x, 42; Apoc., XIV, 4; Matth., XIX, 29 (p. 435). Les Pères furent également mis largement à contribution en faveur de la supériorité de la virginité sur le mariage. Cette supériorité est démontrée par Jean Gallo, O. P. (p. 459), Sanctes Sinthius, O. P. (p. 463), Lucius Aguisciola (p. 465), par la considération des fins respectives du mariage et de la virginité. L'exemple de la vierge Marie est fréquemment rappelé.

6º *Sixième article.* — L'article précédent est intimement lié à la question du célibat ecclésiastique. Il donna lieu à des discussions si vives et à des vues parfois si divergentes qu'il ne sera pas inutile de nous y arrêter plus longuement [1].

Le célibat ecclésiastique a été étudié par les théologiens de Trente sous des aspects multiples, qu'on peut réduire à deux chefs principaux : l'aspect *doctrinal et moral*, avec son fondement dans l'Écriture et la tradition, l'aspect *juridique*.

1. *Aspect doctrinal et moral.* — La convenance morale du célibat ecclésiastique présuppose avant tout la doctrine exposée dans l'article précédent : l'excellence de l'état de virginité sur l'état du mariage, comme l'article précédent l'a démontré. Par le mariage, l'époux doit chercher à plaire à son épouse, tandis que le sacerdoce oblige le prêtre à penser à Dieu (I Cor., VII, 33); les fonctions sacerdotales : prêcher, prier, administrer les sacrements, sont incompatibles avec le mariage. Si saint Paul recommande aux époux de s'abstenir pour prier, à combien plus forte raison les prêtres, qui doivent toujours prier, doivent-ils pratiquer la continence! C'est la conclusion d'Origène, *Homil.*, XXIII, *In Num.* (c. III, *P. G.*, t. XII, col. 749); de saint Jérôme, *Adv. Jovinianum* (l. I), c. XXXIV (*P. L.*, t. XXIII, col. 257); de

1. Cette analyse un peu plus détaillée des discussions théologiques préparatoires aux décisions du concile sera d'autant plus utile que l'article *Célibat ecclésiastique* du *Dictionnaire de théologie catholique* la passe complètement sous silence.

saint Épiphane, *Cont. hær.*, II, hær. XLIX (lire : XLVIII, *P. G.*, t. XLI, col. 867). La loi mosaïque elle-même peut ici servir d'exemple : les prêtres lévitiques devaient s'abstenir du mariage au moment où ils exerçaient leurs fonctions sacerdotales; raison d'interdire le mariage aux prêtres chrétiens qui, jour et nuit, doivent exercer leur ministère, baptisant, prêchant, priant ou offrant le sacrifice. Les simples israélites eux-mêmes durent se préparer par la continence à recevoir la loi, Ex., XIX, 15; combien donc les prêtres qui doivent constamment enseigner la loi doivent-ils pratiquer une continence constante! Et si ceux qui devaient manger les pains de propositions étaient tenus à la continence, à plus forte raison devront être continents les prêtres qui doivent manger le corps du Christ, comme argumente (?) Jérôme, *Sermo in pervigilio paschæ de esu agni* (*P. L.*, t. XL, col. 1204 [1]).

Cette argumentation du théologien Jean Peletier, docteur de Paris (p. 426), se retrouve plus ou moins résumée chez les autres théologiens qui ont abordé le même aspect du problème du célibat ecclésiastique. Michel de Medina, religieux espagnol observantin, ajoute cependant une considération nouvelle : les prêtres de l'ancienne Loi devaient se marier, car la succession du sacerdoce était attachée à l'unique tribu de Lévi; dans la Loi nouvelle, tous peuvent être prêtres et la génération naturelle n'est plus nécessaire pour donner des prêtres (p. 434). Ce théologien invoque aussi d'autres autorités scripturaires, Luc., XIV, 26; Matth., V, 13; I Pet., V, 2, et patristiques, Sirice et Innocent Ier (*Epist.*, II, c. IX, *P. L.*, t. XX, col. 476); Athanase, *De virginitate*, (n. 2), sur Eph., V, 32 (*P. G.*, t. XXVIII, col. 254); Grégoire le Grand, *Moralia* (l. XIX, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 121); Épiphane, *Hær.* (LIX, c. IV, *P. G.*, t. XLI, col. 1023) et même un propos de Paphnuce, évêque de la Thébaïde supérieure rapporté par Socrate, à propos des décisions du concile de Nicée (*Hist. eccl.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 101 sq.).

Quelques autres textes sont invoqués par Claude de Saintes, intéressant l'interprétation de I Tim., III, 8 *(diaconos pudicos)*, et I Cor., IX, 5. Mais, l'argumentation du théologien vise ici plutôt l'aspect juridique du problème. Il convient de signaler aussi l'exégèse, faite par Jean Lubera, de Matth., XIX, 12, appliquant aux prêtres la formule *qui se castraverunt propter regnum cælorum* (p. 438, 439).

Par ce simple exposé — qui ne veut pas être complet — on voit que les théologiens tridentins ont su exploiter les sources traditionnelles

1. Voir plutôt *Epist.*, XXII, *Ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 409.

en faveur du célibat ecclésiastique. Mais la question qui fut envisagée avec plus d'ampleur est l'aspect juridique du célibat.

2. *Aspect juridique.* — Le rappel des anciennes décisions conciliaires consignées ensuite dans les Décrétales a été l'objet d'un soin tout particulier de la part des théologiens de Trente. Mais là n'est pas, à proprement parler, l'aspect qui nous intéresse, puisque ces documents anciens sont catalogués et discutés dans l'article *Célibat ecclésiastique* du *Dictionnaire de théologie catholique.* Quelle idée se faisaient les théologiens catholiques, à Trente, de l'obligation du célibat imposée aux clercs dans les ordres majeurs? Cette obligation résulte-t-elle d'un vœu ou de la simple réception de l'ordre? Est-elle de droit divin ou de droit ecclésiastique? Admet-elle, de la part du pape, une dispense, tout au moins en certains cas exceptionnels? Que penser de la législation de l'Église orientale touchant le mariage des prêtres? Toutes ces questions furent agitées, discutées et résolues en sens divers. Il est difficile de les traiter séparément, car les solutions diverses qu'y apportent les théologiens, dépendent généralement d'un principe supérieur qui les éclaire. Nous résumerons donc les déclarations les plus importantes où sont abordés ces différents sujets.

a) Jean Peletier, du clergé séculier, docteur de Paris. — L'état du mariage ne répugne pas absolument au sacerdoce; seul le péché exclut la grâce et le mariage n'est pas le péché. C'est donc simplement une prescription de *droit ecclésiastique* qui rend les prêtres inhabiles au mariage; aussi, l'ordre sacré n'est un empêchement dirimant que comme les degrés de consanguinité. C'est par *vœu* que les prêtres occidentaux sont tenus de garder la continence et la chasteté. Si les petits enfants sont tenus aux vœux que la foi de leurs parents impose à leur inconscience dans le baptême [1], à plus forte raison doivent observer leur vœu les prêtres qui s'y sont obligés d'une volonté délibérée. Enfin, une fois le vœu fait — et il s'agit ici d'un vœu solennel et non d'un vœu simple — le mariage devient impossible, et les prêtres occidentaux sont tellement tenus par leur vœu que le pape lui-même ne peut les en dispenser. Peletier en appelle ici à l'autorité de saint Thomas, qui s'appuie sur la décrétale d'Innocent III (*Decr.*, l. III, tit. XXXV, *De statu monachorum*, c. 6), pour déclarer que « le vœu solennisé par la profession religieuse ne peut recevoir dispense de l'Église » (IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 11). L'explication de Cajétan sur ce passage

1. S. Augustin, *De peccat. meritis et remissione*, l. I, c. XIX, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 123.

de saint Thomas, réduisant la doctrine de l'Angélique Docteur à une simple opinion discutable, est rejetée. En confirmation de la thèse proposée que toute dispense est ici impossible, Peletier invoque la tradition apostolique qui consacrerait le célibat des prêtres, et dont on trouve l'attestation dans une décrétale (fausse) d'Urbain (caus. XXV, q. I, c. 6, *Sunt quidem*) : le pape ne peut pas plus dispenser du célibat qu'il ne peut dispenser du carême (!); et si parfois un moine a été dispensé, c'est que l'état monacal n'est pas de droit divin, tandis que le sacerdoce est de droit divin. Enfin, si le précepte du célibat n'a pas obligé dans la primitive Église, c'est que ce précepte concerne l'ensemble des prêtres, non chaque prêtre pris en particulier (p. 426-428).

b) Cette thèse, en ce qu'elle a d'outrancier fut combattue le même jour par Antoine Solisius, Espagnol séculier. Pour lui, aucune répugnance dans l'ordre sacré, en tant que tel, avec l'état de mariage; bien plus, le mariage est concédé positivement aux diacres (dist. XXVIII, c. 8, *Diaconi :* l'orateur omet de dire que ce texte reproduit le canon 10 du concile d'Ancyre de 314 et ne concerne que l'Église orientale). Le pape peut dispenser le prêtre du célibat et lui permettre de contracter mariage. Quant au vœu solennel, contrairement à ce qu'a affirmé Peletier, et malgré saint Thomas dont la doctrine ne constitue qu'une opinion discutable, comme l'a déclaré Cajétan, le pape peut dispenser du vœu solennel de chasteté, ainsi que cela fut fait par Célestin III en faveur de Constantia, qui avait été moniale (le fait est inexact, cf. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 429, note 5; voir *Momumenta Germ. historica*, t. XXII, p. 498). C'est donc uniquement en raison d'une loi ecclésiastique que l'ordre sacré est incompatible avec l'état de mariage (p. 428-429).

c) Richard de Prat, docteur de Paris, séculier, prend une position moyenne (p. 429-432); le célibat ecclésiastique est de droit divin, mais admet dispense. Saint Paul exclut les bigames et déclare que l'évêque doit être l'époux d'une seule femme (I Tim., III, 2). C'est une loi ecclésiastique qui interdit le mariage aux prêtres, encore qu'il semble que le mariage puisse leur être concédé. Dist. XXXI, c. 14, *Aliter.* Casimir, roi de Pologne, moine de Cluny et diacre, a été relevé de son vœu par Benoît IX. L'orateur se lance dans de multiples considérations pour rappeler que le mariage, en soi, est chose excellente et donc compatible avec le sacerdoce.

Il admet que le célibat des prêtres remonte aux prescriptions apostoliques. Il ne s'ensuit pas, pour autant, qu'il soit de droit divin et n'admette pas de dispense. Bien des pratiques remontent aux apôtres — les jeûnes du mercredi et du carême, par exemple — et cependant

l'Église en dispense. D'ailleurs, en un sens, on peut dire que ce célibat, tout au moins pour les prêtres, est de droit divin, bien qu'institué par l'Église, parce qu'il est, d'après le consentement universel de l'Église, nécessaire pour la sauvegarde du droit divin. Et l'orateur rappelle toutes les raisons de convenances qui militent en faveur du célibat et de la continence, eu égard aux fonctions et aux obligations sacerdotales. Si l'on oppose à la loi présente la pratique différente de la primitive Église, il faut répondre que le nombre des prêtres étant alors réduit, on fut obligé d'accepter comme prêtres des hommes mariés.

En conséquence de toutes ces considérations, on doit conclure qu'une dispense générale du célibat est impossible, et le concile de Trente ne peut que confirmer et affermir les décrets antérieurs. On peut se demander s'il serait expédient d'user de dispense pour un cas particulier. Mais avant tout, on devra se souvenir que Dieu accordera la grâce de la continence à qui la lui demandera par la prière. Toutefois l'autorité humaine du pape suffit à cette dispense.

d) Les conclusions de Michel de Medina sont fortement apparentées aux précédentes. Après leur ordination, les prêtres sont obligés par le droit divin et la tradition apostolique de ne se pas marier. Les hommes mariés, ordonnés après le mariage, sont obligés par la loi ecclésiastique de s'abstenir de leurs épouses. L'usage grec d'ordonner des clercs déjà mariés est contraire à la tradition apostolique. La loi générale ne saurait être abrogée, bien que des dispenses particulières puissent être accordées (p. 434-435).

e) Lazare Brochot, séculier, docteur de Paris, disserte sur le vœu que le prêtre émet, sinon expressément, du moins tacitement et équivalemment selon l'interprétation commune et le sentiment de l'Église. Cependant, c'est un vœu moins solennel que chez le moine. Ce vœu que supposent les termes mêmes du pontifical dans l'ordination des sous-diacres, est imposé par la loi ecclésiastique. Au début de l'Église étaient admis dans le sacerdoce des hommes mariés; saint Paul n'exclut que les bigames (I Cor., VII, 2; I Tim., III, 2). Mais autres étaient les convenances de l'Église primitive, autres celles de l'Église actuelle.

f) Claude de Saintes, des chanoines réguliers de Saint-Augustin, apporte des considérations distinctes sur la continence, le vœu de chasteté, l'interdiction faite aux prêtres de se marier. La continence, pour le prêtre, est de droit divin; même pour les prêtres de l'ancienne Loi, la continence s'imposait de droit divin primaire; l'usage du mariage leur fut concédé par un droit divin secondaire, en raison de la

succession du sacerdoce à établir. Mais dans la loi nouvelle, il faut revenir purement et simplement au seul droit primaire. Et, dans une explication assez subtile, l'orateur justifie son assertion en déclarant que l'acte conjugal répugne au sacerdoce, non parce qu'il est mauvais, mais parce qu'il est incompatible avec le service de Dieu. En dehors des considérations morales qui justifient cette incompatibilité, Claude invoque I Tim., III, 8 et surtout I Cor., IX, 5, ainsi que plusieurs autorités patristiques qui montrent que la continence imposée aux prêtres remonte aux apôtres et aux disciples des apôtres. Donc, il faut en conclure qu'elle est de droit divin primaire et qu'on n'en peut dispenser. Bien plus, la continence est annexée au sacerdoce, sans qu'il soit nécessaire d'y voir un vœu émis librement : la comparaison des obligations du baptême revient ici dans la bouche de l'orateur. « La consécration à Dieu, même sans vœu et sans un acte libre de ma volonté, m'oblige à la sanctification et je suis obligé envers Dieu au point de ne pouvoir être appliqué à d'autres services. De même que le baptisé est obligé, même malgré lui, d'observer toute la loi chrétienne, ainsi, celui qui est consacré par le sacerdoce est obligé de garder la continence. Si je suis appelé à un état, à l'égard duquel, de droit divin, le mariage est incompatible, je suis, en vertu du même droit divin, obligé à m'en abstenir. Mais il répugne au sacerdoce que le prêtre ait une épouse; si je deviens prêtre, je suis donc, de par le droit divin, obligé de n'avoir pas d'épouse. Et si l'on pouvait sur ce point obtenir dispense, il s'en suivrait que l'état ecclésiastique serait à la fois d'ordre temporel et d'ordre spirituel, le prêtre étant aujourd'hui dans le temple, demain au forum[1]. »

On ne voit pas comment une thèse aussi absolue peut se concilier avec les faits. Claude n'est pas embarrassé pour autant. L'Église orientale a gardé la loi du célibat jusqu'au sixième concile (lire : jusqu'au concile *in Trullo*), et l'on ne s'en est départi alors qu'en raison de l'incontinence des prêtres grecs. Tous les canons des conciles antérieurs sont interprétés en faveur de la loi la plus stricte de continence. Le célibat ecclésiastique est une loi si indissoluble qu'on n'en dispensait jamais dans la primitive Église; si quelques dispenses ont été données dans la suite, il faut se rappeler cependant que le pape Nicolas a déclaré ne pouvoir dispenser, dist. XXXII, c. 4, *De illo clerico* (la décrétale porte simplement : *nulli umquam... uxorem ducendi licentiam damus*). Si donc des cas de dispense se produisent, c'est

1. Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 57.

plutôt que l'Église *tolère* et *dissimule le mal* pour un plus grand bien : c'est le cas des tolérances accordées aux grecs. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 437-439.)

g) Jean Lubera, mineur observantin espagnol, reprend la même thèse, avec de simples nuances. L'ordre sacré dirime le mariage, non en raison d'un vœu annexé, mais parce que l'Église rend inhabiles au mariage les prêtres. Si l'Église accorde parfois dispense de la continence à certains prêtres, en raison d'une grave nécessité, elle leur interdit les fonctions sacrées, car il y a de droit divin incompatibilité entre ces fonctions et l'état de mariage.

h) Le dominicain François Ferrer, portugais, admet que la continence est imposée canoniquement aux prêtres à un double titre : la loi ecclésiastique et le consentement libre du ministre sacré. Il ne saurait y avoir d'impossibilité réelle de garder la continence, car avec la prière, la continence, qui est un don de Dieu, devient, par la grâce divine, chose au pouvoir de la volonté humaine. Mais, pour une cause grave, par exemple, ramener à la religion toute une province, l'Église pourrait permettre aux prêtres de se marier. *Et qui hoc negat*, conclut l'orateur, *suspectus est de hæresi* (p. 443).

i) Ferdinand Tricius, clerc séculier espagnol, admet que le pape et le concile puissent dispenser les prêtres de la continence, car le célibat ecclésiastique est de droit simplement ecclésiastique. Le vœu fait par le prêtre n'est qu'un vœu simple, dont le pape peut dispenser. De ces principes, il tire trois conclusions : 1° le pape peut accorder à celui qui est déjà marié avec une vierge de devenir prêtre ; 2° le pape peut accorder à qui est déjà sous-diacre ou diacre de se marier : le fait s'est déjà produit assez fréquemment ; 3° le pape ne peut pas accorder à quelqu'un qui est déjà prêtre de pouvoir se marier, et cela non par défaut de pouvoir, mais parce que ce serait vouloir réaliser des choses contradictoires (p. 444).

j) Jean de Ludegna, dominicain espagnol, prononça, le 16 mars, une longue dissertation sur le mariage et le célibat des prêtres. En voici les thèses principales : 1° le mariage des fidèles est un don surnaturel de Dieu, qui a la promesse de la grâce (donc, un sacrement) ; 2° le célibat est, de droit divin, supérieur au mariage, et ceux qui professent la vie de célibat reçoivent de Dieu une grâce plus abondante que ceux qui vivent dans l'état de mariage ; 3° si les lois ecclésiastiques ou les vœux monastiques n'existaient pas, les prêtres et les moines auraient le droit de se marier, bien qu'une telle situation soit peu convenable, à moins qu'une grande nécessité ne l'impose ; 4° peu

vivent dans la continence, parce que peu le veulent vraiment; 5° la loi du célibat, loin de condamner le mariage, comme le prétend Luther, honore au contraire considérablement les noces chrétiennes. — Sur le troisième point, le seul qui intéresse l'aspect juridique du célibat des prêtres, Ludegna, tout en professant que la continence est un précepte remontant aux apôtres, se demande si les apôtres l'ont instituée comme apôtres ou bien s'ils l'ont simplement conseillée en tant que chefs des Églises à gouverner. Dans le premier cas, la continence des prêtres serait une institution de droit divin n'admettant aucune dispense, aucun changement. Dans le second cas, ce ne serait qu'une loi ecclésiastique, dont le pape ou l'Église peuvent dispenser. Ludegna penche pour la seconde hypothèse et développe les raisons de son choix, réfutant en passant le sentiment opposé de Claude de Saintes. Il aborde ensuite le côté pratique : convient-il que le pape ou l'Église dispense du célibat les prêtres? Après avoir réfuté la prétention de Luther qui dénonce, comme outrepassant la volonté du Christ (qui a simplement *conseillé*, non imposé la continence), la loi ecclésiastique qui impose le célibat aux prêtres et ne se contente pas de le conseiller, il se demande si la situation de certaines parties de l'Allemagne ne demanderait pas qu'on dispensât de bons laïques de la loi de la continence pour les ordonner prêtres. Il n'ose se prononcer, tout en penchant visiblement pour la réponse négative (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 451-456).

k) Les orateurs suivants ajoutent peu à ce qui a déjà été dit. Le 19 mars, le dominicain Sanctes Cinthius, tout en rappelant l'interdiction faite aux prêtres par les saints canons de se marier, reconnaît cependant que cette interdiction est tout entière l'effet des lois ecclésiastiques et du vœu. Elle admet donc dispense de la part de l'Église, et sur ce point, ce théologien se montre d'une largeur de vues à laquelle les précédents ne nous ont point habitués : Est-il expédient de dispenser du célibat les prêtres? « Pour conserver en un endroit la religion, dit-il, ce peut être expédient... Mais d'une façon universelle, non, *bien que l'Église puisse donner cette dispense générale.* » (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 464.) — Même note chez le mineur conventuel Anguisciola (p. 465). — Mais un des deux derniers orateurs reprend une attitude plus rigide. Le Sicilien Jean Matthieu Valdina, dominicain, tout en professant que le mariage ne présente en soi aucune répugnance avec le sacerdoce, établit cependant une distinction entre le prêtre *simple*, et le prêtre *pasteur ayant charge d'âmes.* En raison du vœu de chasteté et de la loi ecclésiastique, le mariage répugne au sacerdoce

simple, mais l'Église peut dispenser et quant au vœu et quant à la loi du célibat. S'il s'agit de prêtres ayant charge d'âmes, l'état de mariage est tellement incompatible avec leur sacerdoce et leur vœu qu'aucune loi ne peut les dispenser du célibat : *ex natura rei repugnat, ut cum sacerdote curato dispensari possit* (p. 468). — Diègue de Païva, clerc séculier portugais, apporte finalement une note plus discrète : le célibat des prêtres, bien que remontant aux apôtres, n'est attaché au sacerdoce que par une loi ecclésiastique, et donc admet dispense, en cas de véritable nécessité. L'orateur avoue ne pouvoir apporter aucune raison qui justifie une telle mesure dans l'Église de Dieu. Mais sa longue intervention, s'inspirant d'une judicieuse érudition, ramène à leurs justes proportions les arguments invoqués par les autres orateurs en faveur d'opinions plus rigides (p. 467-470).

7° *Septième et huitième articles.* — Plusieurs théologiens parlèrent à leur sujet, mais les Actes ne nous rapportent que le *votum* de Jacques Alatri (1er mars), et encore il n'est pas absolument certain que ce soit là le nom de l'orateur. (Voir *Conc. Trid.*, t. IX, p. 422, note 2.)

La thèse générale d'Alatri est que les degrés prohibés par la loi de Moïse, n'étant pas des degrés où l'empêchement serait de droit naturel, ne peuvent avoir force de loi dans le christianisme. D'après l'Évangile, deux degrés seulement sont prohibés (Matth., XIV, 3 et I Cor., V, 1). Les autres degrés s'opposent donc au mariage simplement de droit ecclésiastique. Les motifs qu'il apporte pour justifier les prohibitions de l'Église sont de peu de valeur; mais il fait opportunément observer qu'on ne saurait accuser l'Église d'inconstance dans le fait qu'elle a, au cours des siècles, modifié sur ce point plusieurs fois sa discipline : *temporum diversitas varios requirit modos.* On ne saurait enfin retenir les degrés prohibés au livre du Lévitique sous le prétexte que ces prohibitions sont de droit divin. Sans doute, elles sont en quelque sorte de droit divin, mais elles n'émanent pas directement de Dieu. La puissance du pape dérive immédiatement de Dieu et cependant toutes les lois faites par le pape n'obligent pas de droit divin. Il en est de même pour ces prohibitions, portées au nom de Dieu par Moïse.

Quant au dernier article, Alatri rappelle la distinction apportée déjà par beaucoup d'orateurs, savoir qu'il faut considérer dans le mariage le contrat et le sacrement. Et cette distinction lui permet d'avancer qu'il n'admet guère la raison pour laquelle d'autres théologiens faisaient relever de la juridiction ecclésiastique le mariage clandestin, savoir qu'il est déjà un sacrement. D'où il suivrait que seules les causes relatives aux sacrements relèveraient de l'Église. Il apporte

diverses raisons pour démontrer qu'à l'instar de ce qui est prescrit au Deutéronome (XVII, 8-9), les causes difficiles doivent être portées à l'autorité sacerdotale souveraine (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 423-424).

II. — Discussion des Pères.

Le 20 juillet 1563, les présidents et légats soumirent à l'examen des Pères onze canons sur le sacrement de mariage et un décret *De clandestinis matrimoniis*. Voici le texte original de ces documents :

I. Le premier projet[1]

A. Textes proposés. — 1° *Les canons* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 639-640).

Can. 1. — S. q. d. matrimonium non esse verum sacramentum legis evangelicæ divinitus institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum, A. S.

Can. 2. — S. q. d. licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege esse prohibitum, A. S.

Can. 3. — S. q. d. clandestina matrimonia, quæ libero contrahentium consensu fiunt, non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum, ea rata vel irrita facere, A. S.

Can. 4. — S. q. d. eos tantum consanguinitatis aut affinitatis gradus, qui in *Levitico* exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum aut dirimere contractum, A. S.

Can. 5. — S. q. d. solam impotentiam cognoscendæ uxoris et ignorantiam jam contracti dirimere matrimonium, A. S.

Can. 6. — S. q. d. propter adulterium alterius conjugum posse matrimonium dissolvi et utrique conjugum vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, licere novare conjugium, neque mœchari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quæ dimisso adultero alii nupserit, A. S.

Can. 7. — S. q. d. clericos occidentales in sacris ordinibus constitutos, vel religiosos castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nihil aliud esse quam damnare matrimonia; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se habere donum castitatis, etiamsi eam voverint, A. S.

Can. 8. — S. q. d. matrimonium ratum, non consummatum, per votum solemne religionis alterius conjugum non dirimi; vel Ecclesiam errare, dum

1. 20 juillet 1563.

ob alias causas præter adulterium facit divortium quoad thorum seu cohabitationem, ad tempus vel perpetuo, A. S.

Can. 9. — S. q. d. matrimonium anteponendum esse virginitati vel cælibatui, et non esse melius et beatius manere in virginitate et cælibatu, quam jungi matrimonio, A. S.

Can. 10. — S. q. d. prohibitionem nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam, A. S.

Can. 11. — S. q. d. causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, A. S.

2° *Décret sur les mariages clandestins* (proposé à l'examen) (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 640).

Sacrosancta Dei Ecclesia, divino Spiritu afflata, magna incommoda et gravia peccata perpendens, quæ ex clandestinis matrimoniis ortum habent, præsertim vero eorum qui in statu damnationis permanent, dum sæpenumero priore uxore, cum qua clam contraxerant, relicta, cum alia palam illicite contrahunt et cum ea in perpetuo adulterio vivunt; eadem sub gravissimis pœnis alias inhibuit, non tamen irritavit. Verum cum hæc sancta synodus animadvertat, propter hominum inobedientiam remedium illud hactenus parum profuisse; statuit et decernit, ea matrimonia, quæ in posterum clam, non adhibitis tribus testibus, contrahentur, irrita fore ac nulla, prout præsenti decreto irritat et annullat.

Insuper eadem sacrosancta synodus ea quoque matrimonia, quæ filii familias ante decimum octavum, filiæ vero ante decimum sextum suæ ætatis annum completum sine parentum consensu de cetero contraxerint, præsenti decreto irritat et annullat. Aliis tamen legibus, quæ contra clandestine contrahentes promulgatæ sunt, suo loco et robore permanentibus.

B. Les débats. — Du 24 au 31 juillet, quatorze assemblées générales furent tenues pour discuter ce premier projet.

Can. 1. — Le premier canon relatif au mariage-sacrement fut jugé par plusieurs orateurs trop brièvement rédigé. On sait que Durand de Saint-Pourçain avait nié (?) que le mariage fût sacrement [1], tout au moins comme les autres sacrements. Il semblait donc utile à plusieurs Pères de rappeler la doctrine de l'Église plus nettement : affirmer que le mariage est vraiment et proprement un sacrement, qu'il confère la

1. L'opinion de Durand manque de précision : au concile de Trente, l'archevêque de Braga représente ce théologien comme ayant enseigné que le mariage est un vrai sacrement, *sed non univoce cum ceteris sacramentis*. Hurter, prétend que Durand nie que le mariage soit sacrement. *Nomenclator*, t. II, p. 535. N. Gihr apporte un texte de Durand : *Tenendum est absolute, quod matrimonium est sacramentum, cum hoc determinet Ecclesia*. Cf. *Les sacrements*, tr. fr., t. IV, p. 239, note 2.

grâce *ex opere operato*, qu'il est institué par le Christ, dans Matth., xix, 6. *Vota* des archevêques de Braga, Gênes (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 650), Prague (p. 651), de l'évêque d'Alès et Terralba (p. 677). L'évêque de Tortosa aurait souhaité qu'on dirimât la controverse sur la matière et la forme du sacrement (p. 671). Le général des dominicains voulait restreindre la qualité de sacrement aux seuls mariages contractés par les conjoints présents et se soumettant aux formes légales; il exclut par conséquent du mariage-sacrement pour en faire un simple mariage-contrat le mariage par procuration et le mariage clandestin (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 678-679).

Finalement, les modifications demandées se résument en ceci : dire que le mariage est proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique, en raison de l'opinion de Durand; ajouter qu'il est institué par le Christ et qu'il confère la grâce (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 680).

Can. 2. — La seule modification demandée le fut par le cardinal de Lorraine : spécifier qu'il s'agit de loi *divine* (p. 642). On tint compte de l'observation dans la rédaction définitive.

Can. 3. — C'est autour de ce canon, concernant les mariages clandestins, que se poursuivit le grand débat.

Chose extraordinaire : ces mariages trouvèrent au concile de Trente quelques défenseurs. L'évêque de Terni déclare qu'ils sont des remèdes à beaucoup de maux (p. 656); l'évêque d'Ypres affirme qu'ils empêchent bien des débauches (p. 669). Ils sont, pour le bien de la morale générale, ces scandales nécessaires dont parle le Christ (Matth., xviii, 7) : tel est le sentiment des évêques de Milopotamos (p. 652) et de Lucera (p. 669).

La thèse contraire, mettant en relief les inconvénients de la clandestinité, fut soutenue avec beaucoup de force par le cardinal de Lorraine. Ces inconvénients sont le mépris des empêchements, la discorde, la fragilité du lien, l'absence de dot, la débauche, l'adultère, les infanticides (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 642). En tout cela, le cardinal était le porte-parole des prélats français et du roi très chrétien lui-même [1].

1. Le 24 juillet 1563, les ambassadeurs du roi de France, Arnaud Du Ferrier et Dufaur de Pibrac, présentaient au concile cette requête : « Le roi très chrétien demande que les antiques solennités du mariage soient rétablies aujourd'hui et que les mariages soient célébrés ouvertement et publiquement à l'église; et si dans certains cas, on juge à propos de permettre le contraire, que du moins un mariage ne puisse être réputé légitime avant d'avoir été célébré par le curé ou par un prêtre, en présence de trois témoins ou plus. » (Le Plat, *Monum. ad hist. conc. Trid.*, t. vi, p. 166.)

Le discours le plus intéressant est sans contredit celui de l'archevêque de Rossano. Ce prélat est, lui aussi, convaincu des méfaits des mariages clandestins. Mais il lui semble bien difficile que l'Église puisse les déclarer invalides dans l'avenir et ce, pour trois raisons :

Raison *de droit* tout d'abord. Le pouvoir de l'Église en cette matière, bien qu'affirmé par la majorité des théologiens mineurs, n'apparaît pas cependant tellement indubitable qu'on puisse en extraire un canon légiférant en matière de sacrement. Si l'on présuppose l'habilité des personnes et l'existence d'un réel consentement de la part des deux conjoints, le sacrement existe, tel qu'il a été divinement institué dans sa forme et dans sa matière. Comment pourrait-on concevoir « qu'un tel sacrement soit rendu nul par suite du défaut de solennité ou de preuve? Ce serait changer en quelque manière la substance des choses, puisque ce qui a servi jusqu'ici seulement à la preuve et à la solennité deviendrait substance, essence et cause intrinsèque d'un sacrement de l'Église. » Et d'ailleurs on ne conçoit pas non plus qu'un élément étranger à la personne, solennité et consentement des parents, puisse l'inhabiliter au mariage.

Raison d'*opportunité* ensuite. En déclarant nuls les mariages clandestins, on semble approuver les calomnies des hérétiques qui déclarent que le mariage ne saurait être un sacrement, puisqu'il est contracté parfois clandestinement et avec la seule idée de satisfaire la luxure. Les chefs de l'hérésie s'empresseraient de dire à leurs sectateurs : « Voyez ce que sont les sacrements des papistes! Ce qui, jusqu'en 1563 fut pour eux sacrement, ne le fut plus ensuite. » Sans doute, ce ne serait là qu'un sophisme populaire, théoriquement sans importance. Mais ce ne sont pas les arguments subtils et théologiques qui persuadent le peuple : les sophismes semblables ont bien plus de poids.

Raison de *tradition* enfin. Les anciens conciles et les souverains pontifes n'ont pas été ignorants des graves inconvénients engendrés par les mariages clandestins et cependant ils n'ont jamais osé les déclarer nuls (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 647-648).

Ces craintes arrêtaient beaucoup de Pères et finalement un grand nombre se bornaient à demander une aggravation des peines portées contre ceux qui contracteraient mariage clandestinement : privation d'héritage, excommunication, infamie, voire obligation pour l'épouse de couper pour toujours sa chevelure. Ainsi les archevêques et évêques d'Otrante (p. 644), de Sens (p. 652), de Philadelphie (p. 653), de Terni (p. 656), etc.

A l'encontre, les partisans de la réforme s'efforçaient de démontrer le droit de l'Église. La clandestinité du mariage, déclare l'archevêque de Grenade (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 644), doit être déclarée empêchement dirimant. L'expérience montre que les empêchements simplement prohibants n'empêchent rien en réalité. Les princes séculiers peuvent rendre nuls les mariages clandestins; donc, *a fortiori* l'Église. Le mariage entre fidèle et infidèle n'est pas nul de droit divin, et cependant l'Église l'a rendu nul. Donc l'Église peut déclarer nuls les mariages clandestins. Ce qu'elle a fait pour l'âge, pour la parenté, elle peut le faire pour la clandestinité. Et de même qu'elle rend nulle l'absolution donnée par un autre prêtre que le propre curé, de même elle peut rendre nul le mariage clandestin. C'est avec une instance toute particulière que ce prélat demande une décision du concile en ce sens.

Mais comment justifier une telle intervention de l'Église? Bien des Pères auraient volontiers recouru à la distinction entre sacrement et contrat. L'Église « irriterait » le contrat, et ainsi la doctrine du sacrement intangible par une autorité simplement humaine demeurerait intacte. Plus de vingt prélats se prononcent en ce sens. Et pourtant, qu'on ne pût toucher au contrat sans toucher au sacrement, c'était la doctrine traditionnelle et cette doctrine fut rappelée par les évêques de Tortosa : *Contractus est ita conjunctus sacramento, quod non potest ab eo separari* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 671); de Calvi, *Contractus est simul omnino cum sacramento, ita ut contractus non sit absque sacramento nec sacramentum absque contractus* (Id., *ibid.*); d'Alès, *Ratio contracti* (sic) *est simul tempore cum sacramento* (p. 677).

On rechercha donc une autre explication. Fallait-il la trouver dans la théorie des vices du consentement : la clandestinité semble, en effet, supposer quelque vice de ce genre, manque de liberté, par exemple, en ce sens qu'ils ont été contractés sous la crainte, par fraude. Ainsi l'évêque de Capaccio (p. 644 et 690). Mais, c'était là une présomption bien arbitraire et qui obligeait, en fin de compte, à considérer comme nuls les mariages conclus avant le concile.

L'explication qui devait l'emporter finalement, l'*inhabilitatio personarum*, avait été proposée par le patriarche d'Aquilée dès le début de la discussion : *ut forma decreti potius sit contra personas quam contra matrimonia jam facta, scilicet ut personæ fiant inhabiles* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 643). Si cette inhabilité des personnes fut favorablement accueillie d'un certain nombre, elle ne fut cependant pas acceptée sans difficulté. L'archevêque de Rossano intervint à deux reprises : « On peut parler d'*inhabilitatio*, dit-il, s'il s'agit de causes inhérentes, insé-

parablement jointes à la personne, comme l'ordre, la consanguinité, la parenté spirituelle ou légale, le vœu lui-même ; mais non s'il s'agit d'éléments qui peuvent en être disjoints, comme la clandestinité, l'ignorance ou l'opposition des parents, etc. » (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 644, 657). L'évêque de Coïmbre fit remarquer que l'inhabilitation des personnes rejaillissait en inhabilitation du contrat et du sacrement (p. 655).

Une autre idée importante avait été mise en relief au cours des débats sur les mariages clandestins. Le cardinal de Lorraine avait demandé qu'un des trois témoins fût prêtre (p. 642). Cette proposition recueillit de nombreux suffrages. Mais l'évêque de Brugnato demanda expressément la présence du curé : *dicatur ergo quod contractus matrimonii fiat coram parocho, alioquin sit nullum*, et ce, en plus des trois témoins (p. 656). L'évêque de Ciudad-Rodrigo émit un avis contraire assez singulier : *augeatur numerus testium, inter quos non sit sacerdos, quia prohibitum est ex canone.* On ne voit pas quel canon interdit aux mariages la présence du prêtre comme témoin : peut-être l'orateur a-t-il voulu faire allusion aux canons de synodes particuliers interdisant aux prêtres d'être parrains au baptême ou à la confirmation (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 668). Il est un fait, c'est que bon nombre d'évêques ne voyaient dans le prêtre qu'un témoin honorable. L'évêque de Tortona laissait le choix entre un prêtre et un notaire (p. 656) [1].

Des idées moins orthodoxes se firent également jour. Les évêques d'Évreux, de Ségovie, d'Orléans, de Lérida et d'autres encore demandèrent qu'on déclarât essentielle au sacrement la bénédiction nuptiale. L'évêque d'Alife demanda même, encore que sa demande fût dubitative, que le prêtre fût déclaré ministre du sacrement (p. 653, 657, 660, 666, 675).

En bref, on réclama, pour ce troisième canon, les modifications suivantes : supprimer les paroles : *libero contrahentium consensu;* ou bien, à *libero* substituer *legitimo.* On demandait aussi d'ajouter en fin du canon : *si Ecclesia ea non prohibet.* Quelques-uns voulaient qu'on parlât uniquement des mariages clandestins antérieurs au concile. Enfin, le mot *rata* paraissait à plusieurs devoir être expliqué en ce sens : *legitima* et *nullo impedimento interveniente.*

1. Dans son article *Mariage*, du *Dict. de théol. cath.*, M. Le Bras fait observer, après Brandileone, *Saggi* (*sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milan, 1906), p. 335, que « cette pratique du mariage devant notaire était ancienne en Toscane, où le synode provincial de Florence de 1517 la reconnaît, et que les orateurs qui assignent un rôle aux officiers publics s'inspirent des usages de la région d'Italie où ils ont vécu » (*Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1238).

Can. 4 à 11. — Les derniers canons ne soulevèrent pas de discussions importantes.

Au canon 4 on demanda la spécification des degrés prohibés.

Certains auraient désiré que le canon 5 fût ainsi rédigé : S. q. d. solam impotentiam cognoscendi uxorem *et nullam aliam causam* et *in* ignorantiam jam contracti : *in matrimonio rato et non consummato dirimere* matrimonium. De plus, au cours des premiers débats, le cardinal de Lorraine avait demandé que les autres causes de divorce alléguées par Calvin : disparité de culte, incompatibilité d'humeur *(non convenientia in conversatione)*, absence prolongée, fussent, elles aussi, expressément rejetées (p. 642). L'avis devait plaire à l'assemblée qui en tint compte dans le canon 5 du deuxième projet.

Le canon 6 devait apporter un peu plus de difficultés. Beaucoup de Pères, en effet, craignaient que l'anathème porté contre ceux qui soutenaient l'erreur condamnée par ce canon, ne parût atteindre bon nombre de docteurs des premiers siècles et l'Église orientale elle-même — les orateurs vénitiens devaient souligner, au cours de la seconde discussion, les usages de leurs sujets grecs — et l'Église occidentale elle-même qui avait été si longtemps indulgente au divorce pour cause d'adultère. Au troisième projet, on devait modifier ce canon relatif au divorce pour exprimer simplement que la doctrine de l'indissolubilité absolue professée par l'Église était conforme aux Écritures et à l'enseignement des apôtres. D'autres modifications de détail avaient été demandées, qu'il est inutile de relever, puisqu'elles n'aboutirent à rien.

Les partisans du « droit divin » dans la question du célibat ecclésiastique exigeaient qu'on ne fît, au canon 7, aucune différence entre prêtres orientaux et prêtres occidentaux, et qu'on laissât de côté l'incise : *non obstante lege ecclesiastica.* On verra plus loin comment il fut donné suite, en partie, à leurs réclamations.

Le canon 8 affirmait les deux causes de dissolution reconnues par l'Église et rejetées par les protestants : la dispense papale et l'entrée en religion de l'un des époux avant la consommation du mariage. L'archevêque de Ségovie (p. 657) avait demandé qu'on ajoutât à la mention du vœu solennel de religion, dirimant le mariage avant sa consommation, cette précision : *non in fraudem matrimonii emissum.* La rédaction définitive devait disposer la doctrine de ce canon en deux canons différents.

Au sujet du canon 9, il n'y eut aucune voix discordante. Tout au plus demanda-t-on des modifications de forme : *Dicatur* VOTO *virgi-*

nitatis, demande le cardinal Madruzzo, que suivent l'archevêque de Rossano et l'évêque de Verdun (p. 643, 646, 658). *Status matrimonialis et status virginalis* proposent les évêques d'Almeria, de Barcelone, de Faenza (p. 665, 670, 676). Seul l'évêque de Saint-Asaph demande qu'on supprime l'anathème (p. 662).

On demanda qu'au canon 10 fût fait mention de toutes les cérémonies dont l'Église entoure la célébration du mariage. Les rédactions postérieures devaient tenir compte de ce *votum*.

Enfin le canon 11, qui cependant ne fut jamais modifié, fut peut-être celui qui reçut dès l'abord le moins d'approbation. Le 29 juillet, l'évêque de Quimper avait entrepris de prouver son bien-fondé en alléguant des textes conciliaires et il avait rallié les suffrages des évêques de Lecce et de Coïmbre (p. 673). Toutefois, presque tous les Pères sont d'accord pour condamner ou la forme ou le fond de ce canon. Les plus modérés demandent que la formule soit changée; d'autres insistent pour qu'on supprime l'anathème, et jusqu'à la fin du concile ce fut l'opinion qui recueillit le plus de défenseurs.

Pour éviter des redites, rappelons immédiatement que, dans les discussions des projets successifs, on insista en faveur de cette suppression de l'anathème. Quelques évêques demandèrent qu'on fît passer cette affirmation de la compétence des tribunaux ecclésiastiques dans le décret *De reformatione* et le cardinal de Lorraine comme le cardinal de Trente s'étaient ralliés à cette solution (p. 779).

Une affirmation sans réserve de la compétence des tribunaux ecclésiastiques se heurtait même à des oppositions résolues. Dans les discussions de juillet et d'août, plusieurs évêques réclamaient que soit supprimé le canon, *tollatur*. (Voir *Conc. Trid.*, t. IX, p. 660, 661, 663, 664, 689, 714.) Les raisons invoquées par les adversaires de la compétence exclusive de l'Église sont des raisons d'opportunité et de justice. Ils craignent d'irriter les puissances séculières en revendiquant pour les tribunaux ecclésiastiques des causes qui ne leur appartiennent pas. *Non placet*, dit l'évêque d'Orléans, approuvé par celui de Nîmes, *ne videamur ambitiosi;* et le même évêque ajoute que « dans la primitive Église les causes matrimoniales ne relevaient pas des ecclésiastiques » (p. 660). L'évêque d'Oppido précisait : « Il n'est pas vrai que toutes les causes matrimoniales relèvent de l'Église » (p. 673). Et, pour arriver à une formule acceptable par tous, on envisageait ici encore la distinction du sacrement et du contrat. A l'Église ressortissent les causes du sacrement, affirme à plusieurs reprises l'évêque de Larino (p. 662, 717). Et certains reconnaissent sans hésiter à l'État le droit de

juger les causes relatives au contrat, de modifier, selon l'intérêt public, les conditions et la forme du contrat. Ce sont là, en germe, les théories régaliennes postérieures, et s'en font les protagonistes, après le théologien espagnol de Philippe II, Bellosiglio, l'archevêque de Braga et les évêques de Leiria et de Metz (p. 404, 650, 661, 662).

Tant d'observations devaient aboutir nécessairement à une refonte totale du premier projet. Le 7 août, un second projet fut présenté, qui devait, le 5 septembre suivant, être remanié, recevoir enfin une dernière retouche le 13 octobre, avant d'être définitivement sanctionné à la XXIVe session, le 11 novembre. Ce sont ces trois projets ultérieurs qu'il importe de présenter brièvement, avant de reproduire les textes conciliaires.

Nous exposerons d'abord les remaniements relatifs au préambule; puis les différents projets concernant les canons, et enfin — c'est le point qui subit le plus de discussions et de modifications — les vicissitudes du décret *Tametsi* et des canons qui le complètent.

II. Les trois projets ultérieurs
(7 août, 5 septembre, 13 octobre)

A. Le préambule. — 1° *Texte du 7 août* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 682).

Sacrosancta œcumenica Tridentina synodus... post absolutam de sex Ecclesiæ sacramentis sigillatim atque in specie diffinitionem damnatasque plurimas hæreses et falsa dogmata, quæ humani generis hoste suggerente hac nostra tempestate in Ecclesiam irrepserant : quod reliquum est, illos etiam præcipuos ac insigniores errores atque hæreses exterminare intendens, quæ circa matrimonii sacramentum a satanæ ministris his nostris temporibus suscitatæ aut inventæ sunt, hæc diffinit ac statuit.

2° *Texte du 5 septembre.* — Au début du projet du 5 septembre (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 760), ce texte est intégralement reproduit, avec la minime modification de *his nostris temporibus* en *iis nostris temporibus.*

Mais simultanément était proposé un texte différent qui devait, finalement, obtenir gain de cause (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 761) :

Matrimonii perpetuum inviolabilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit (Gen., II, 24; cf. Matth., XIX, 5) : *Os nunc ex ossibus meis et caro ex carne mea; quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhærebit uxori suæ et*

erunt duo in carne una. Duorum velut jugum esse diserte explicavit Christus, cum postrema illa verba tamquam ab ipso Deo pronuntiata interpretatus est : *Et erunt duo in carne una* (Matth., xix, 5). Statimque ejusdem nexus firmitatem ab Adamo tantum antea prædictam confirmavit : *Quod Deus conjunxerit, homo non separet,* inquit.

Sanctitatem porro huic lege evangelica uberius infusam, naturalis illius caritatis perfectricem, docuit in hæc verba Paulus : *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam* (Eph., v, 25), et mox subdidit : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico : In Christo et Ecclesia* (Eph., v, 32), id scilicet innuens, quod mutua viri et mulieris conjunctio non solum Christi et Ecclesiæ conjunctionem repræsentet, sed et non otiosam Christi ipsos conjuges jungentis referat gratiam, præsentemque testetur et sufficiat.

Cum igitur matrimonii firmitas inviolabilis a Christo magis sit explicata, sanctitasque, veteri legi incognita, nova lege eidem accesserit : merito insigniores schismaticorum hæreses erroresque exterminare cupiens sancta synodus, hos in ipsos hæresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematismos.

3° *Texte du 13 octobre.* — A quelques différences verbales près, le texte du quatrième projet est le texte même qui sera sanctionné définitivement le 11 novembre. Aussi le passons-nous ici sous silence, nous réservant d'indiquer, dans le commentaire du texte définitif, les minimes modifications apportées.

B. Les canons (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 682). — Pour chaque canon nous indiquerons le texte du 7 août, et ensuite les modifications successives dont il fut l'objet.

Can. 1. — S. q. d. matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo institutum, sed ab hominibus in Ecclesia invectum, neque gratiam conferre, A. S.

On remarquera les différences que comporte ce texte par rapport au projet du 20 juillet. Pour éviter toute équivoque sur la qualification de sacrement, ce nouveau texte spécifie qu'il s'agit « vraiment et proprement de l'un des sept sacrements de la loi évangélique », et qu'il fut « par le Christ institué ». On conserve encore, comme on la conservera au troisième projet, l'expression *invectum*, laquelle devait finalement se transformer au quatrième projet et dans le texte définitif en *inventum*. Enfin, pour mieux marquer la vérité du sacrement, on ajoute qu'il « confère la grâce ».

A part la légère modification d'*inventum*, le texte demeurera sans changement le 13 octobre et dans la rédaction finale.

Can. 2. — S. q. d. licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, A. S.

On remarquera ici l'addition de *divina*. Le texte demeurera désormais sans changement.

Can. 3. — S. q. d. eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui in *Levitico* exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum, nec posse Ecclesiam constituere, ut plures aut pauciores impediant et dirimant, A. S.

Le canon 3 primitif est ici disparu : on en retrouvera la doctrine dans le corps même du décret *Tametsi*. C'est le canon 4 primitif qu'on retrouve ici sous le n° 3, augmenté d'une incise affirmant le pouvoir général de l'Église, relativement aux empêchements de mariage, prohibants ou dirimants.

Le projet du 13 octobre devait apporter au texte du 5 septembre et du 7 août une double modification : elle concerne l'addition ajoutée le 7 août au texte primitif : *nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant et dirimant*, A. S. On notera d'abord l'affirmation du pouvoir de l'Église quant à la dispense de certains de ces empêchements : puis la suppression de *aut pauciores*, demandée par le cardinal de Lorraine (p. 779) et d'autres évêques. L'archevêque de Tarente avait demandé l'addition de l'incise relative au pouvoir de dispenser de certains empêchements du Lévitique (p. 782) : requête appuyée par les évêques de Léon (p. 789) et de Leiria (p. 787). Le texte consacré à la XXIVe session, reprend purement et simplement le texte du quatrième projet.

Can. 4. — S. q. d. præter impotentiam cognoscendæ uxoris et ignorantiam jam contracti nullas alias esse legitimas causas dirimendi matrimonii, A. S.

Ce canon, correspond au canon 5 primitif, sous la forme qu'on lui donna le 7 août, mais il était beaucoup plus compréhensif. Non seulement il supposait explicitement que l'impuissance virile et l'ignorance de la nature du mariage sont des motifs légitimes de dirimer le mariage, mais il affirmait nettement que d'autres causes légitimes peuvent exister.

Mais, dès le troisième projet, ce canon, dont la suppression avait été demandée par les cardinaux de Lorraine et de Trente et par plusieurs évêques, devait disparaître. Le canon qui, dès le 5 septembre, lui fut substitué, envisageait d'une manière très générale le pouvoir de l'Église quant à la constitution d'empêchements dirimants, et son inerrance en cette matière :

S. q. d. Ecclesiam errasse in definiendis impedimentis matrimonium dirimentibus, nec ea potuisse constituere, A. S. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 760).

Le quatrième projet renversait l'ordre des propositions et aboutissait à un texte presque littéralement reproduit par le texte définitif :

S. q. d. Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in his diffiniendis errasse, A. S. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 889).

Le texte définitif portera *in iis constituendis errasse.*

Can. 5. — S. q. d. propter hæresim aut molestam cohabitationem aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum, A. S.

Ce canon qui n'a aucun canon correspondant dans le premier projet, a été ajouté on le sait, voir p. 530, sur la proposition du cardinal de Lorraine (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 682, note 3) et approuvé par la majorité des Pères. Il se retrouve textuellement dans le troisième projet du 5 septembre, dans le quatrième du 13 octobre, et finalement est authentiquement promulgué dans la XXIV[e] session. On le présentait comme s'opposant à la doctrine de Calvin. Mgr Ehses remarque que telle n'est pas la doctrine de Calvin dans l'*Institution chrétienne* (*Conc. Trid.*, t. IX; p. 642, note 2).

Can. 6. — S. q. d. matrimonium ratum non consummatum per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, A. S.

Ce canon correspond à la première partie du canon 8 du premier projet. Il en modifie quelques expressions : *per solemnem religionis professionem* au lieu de *per votum solemne religionis.* Il trouve d'ailleurs sa forme définitive dès le 7 août.

Can. 7. — S. q. d. propter adulterium alterius conjugum posse matrimonium dissolvi et utrique conjugum vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, licere, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, neque mœchari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quæ dimisso adultero alii nupserit, A. S.

Ce canon reproduit le texte du canon 6 primitif, avec une heureuse modification d'expression, demandée d'ailleurs au cours des débats : au lieu de *licere novare conjugium* (ce qui est d'une latinité douteuse), *licere, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere*, ce qui est correct et parfaitement intelligible.

Mais ce texte ne fut pas conservé. Ici encore ce fut le cardinal de Lorraine (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 687) qui prit l'initiative d'une importante modification. Cette initiative, appuyée par de nombreux évêques avait pour point de départ les observations présentées au concile par

les orateurs de Venise. Ceux-ci représentèrent que l'Église grecque, tenant sur la licéité des secondes noces après un divorce pour cause d'adultère, une discipline contraire à la discipline occidentale, il ne convenait pas de porter un anathème qui parût l'atteindre. Ils proposèrent donc une modification du canon dans le sens suivant qui laissait de côté toute condamnation directe de la pratique orientale : *Si quis dixerit, sacrosanctam romanam catholicam et apostolicam Ecclesiam, quæ est aliarum omnium magistra, errasse vel errare, quando propter adulterium alterius conjugum docuit docet, matrimonium non posse dissolvi, et utrumque conjugum, vel saltem innocentem, qui causam adulterio non dederit, non debere, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, et mœchari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quæ dimisso adultero alii nupserit*, A. S. (p. 686).

La suggestion fut retenue et le cardinal de Lorraine demanda qu'on ajoutât simplement *juxta Scripturas* (p. 687). D'autres, comme le patriarche de Jérusalem, proposaient : *ex dictis sacræ Scripturæ* (p. 687). L'évêque de Chiron, en Crète, repoussait cette addition (p. 710). L'évêque de Nîmes demande qu'on ajoute ici la tradition des anciens Pères (p. 725). La formule qui devait triompher : *secundum evangelicam et apostolicam doctrinam*, fut proposée le 21 août par l'évêque de Faenza (p. 735). C'est la formule qu'on trouve dans le projet du 5 septembre (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 760) :

S. q. d. *Ecclesiam errare, quod juxta evangelicam et apostolicam doctrinam* propter adulterium alterius conjugum matrimonium *non* posse dissolvi *docuit*, et *utrumque vel etiam innocentem*, qui causam adulterio non *dedit*, *non posse*, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, mœcharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, *et* eam, quæ dimisso adultero alii nupserit, A. S.

Les mots en italique marquent les modifications apportées. Le quatrième projet ajoute simplement au texte du troisième : *docuit* ET DOCET; addition que nous retrouverons dans le texte définitif, mais avec une transposition au début de la phrase : *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet*, juxta evangelicam, etc. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 967).

Can. 8. — S. q. d. Ecclesiam errare, cum ob alias causas, præter adulterium facit separationem inter conjuges quoad thorum seu cohabitationem ad tempus vel perpetuo, A. S.

Ce canon correspond à la deuxième partie du canon 8 du premier projet. Mais il substitue au mot *divortium*, susceptible de mauvaise

interprétation, l'expression plus claire : *separationem inter conjuges quoad thorum seu cohabitationem.* Le canon affirmait pour l'Église le droit, en certains cas, de prononcer la séparation de corps *ad tempus vel perpetuo.* Plusieurs Pères demandèrent la suppression de l'adverbe *perpetuo;* d'autres exigeaient son maintien. La formule proposée dans le troisième projet remplace *ad tempus vel perpetuo* par *ad certum incertumve tempus*, ce qui permettait de tenir compte des observations de ceux à qui l'expression *perpetuo* semblait trop absolue, eu égard aux possibilités de retour à la vie commune. Mais le nouveau texte comportait une modification notable, substituant à l'inélégante formule : *facit separationem*, l'expression beaucoup plus correcte : *separationem... fieri posse decernit.*

S. q. d. Ecclesiam errare, cum ob alias causas, præter adulterium separationem inter conjuges quoad thorum seu cohabitationem *ad certum incertumve* tempus *fieri posse decernit,* A. S. (p. 760).

Le quatrième projet ne devait apporter à ce canon aucune modification. Mais la rédaction finale est plus large : elle déclare simplement que l'Église ne se trompe point, en déclarant que la séparation de corps peut avoir lieu entre les époux *ob multas causas.*

Can. 9. — Le texte de ce canon est identique dans le second projet du 7 août et dans le projet primitif du 20 juillet. L'adjectif *occidentales* avait cependant disparu.

Malgré les instances de plusieurs prélats, l'adjectif ne fut pas rétabli et, sur la demande du cardinal de Lorraine, appuyé par d'autres évêques, on ajouta, citant I Cor., x, 13, que Dieu accorde le don de chasteté à ceux qui le lui demandent convenablement (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 687). Plusieurs évêques avaient réclamé contre la formule : *qui non sentit se habere donum castitatis.* L'un d'eux avait même proposé : *qui dicunt se non sentire habere donum castitatis* (arch. de Messine, p. 698). Mais la formule fut maintenue (p. 760) :

S. q. d. clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nihil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt, se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum — quod enim Deus petentibus non negat, nec patitur supra nos id, quod possumus, tentari, A. S.

Le quatrième projet modifiera légèrement ce texte, en reportant l'anathème après *habere donum.* La raison tirée de I Cor., et le texte de l'épître, viendront simplement en forme de déclaration ultérieure.

Can. 10. — Ce canon répond au canon 9 du projet primitif. Dans le projet du 7 août, il est ainsi rédigé, en tenant compte des observations présentées :

S. q. d. statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatus, et non esse melius et beatius manere in virginitate aut cælibatu, quam jungi matrimonio, A. S.

Ce texte du 7 août se retrouve au 5 septembre, avec la modification minime de *et* changé en *ac*. C'est la leçon qui subsistera jusqu'au texte consacré par la XXIVe session.

Can. 11. — C'est un développement du canon 10 du projet primitif :

S. q. d. prohibitionem nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam; aut benedictiones et alias cæremonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit, A. S.

Dans la rédaction du 5 septembre (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 760), une addition opportune est faite : *prohibitionem* SOLEMNITATIS. Le texte demeurera désormais sans changement. La solennité seule est prohibée : ainsi se trouvent mis d'accord ceux qui réclamaient la prohibition de noces à des temps déterminés différents. Cette rectification est le fait de l'intervention des archevêques d'Otrante, de Messine, de Reggio, etc. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 743).

Can. 12. — S. q. d. causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, A. S.

Nous avons déjà rappelé, à propos du premier projet, les vicissitudes par lesquelles devait passer ce canon (primitivement le 11e). Néanmoins, il demeura inchangé.

C. LE DÉCRET *Tametsi* ET LES CANONS QUI LE COMPLÈTENT. 1° *Deuxième projet.* — Dès le deuxième projet, du 7 août (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 683-684), le projet présenté le 20 juillet sur les mariages clandestins, reçut une modification profonde. Le projet du 7 août, en effet, contient une première ébauche du décret *Tametsi*, suivie de 12 canons *super abusibus circa sacramentum matrimonii.*

La grande nouveauté du deuxième projet est de supprimer le canon 3 où se trouvait affirmée la validité des mariages clandestins, pour reporter cette affirmation et tout ce qui concerne la clandestinité dans le décret lui-même.

Dans le décret *Tametsi*, on affirme tout d'abord que l'Église reconnaît la validité des mariages clandestins, mais qu'elle en déplore les graves inconvénients. C'est la raison pour laquelle elle les a déclarés jusqu'ici illicites.

Mais trop de chrétiens ont passé outre à ses prohibitions. En conséquence, à l'avenir, les personnes qui voudraient se fiancer ou se marier sans la présence d'au moins trois témoins, sont déclarées inhabiles à de tels contrats, en sorte que toutes fiançailles et tous mariages ainsi contractés sont déclarés par l'Église nuls dans l'avenir. Les fils de famille sont déclarés pareillement inhabiles jusqu'à 20 ans, les filles jusqu'à 18, s'ils n'ont pas le consentement de leurs parents ou, à défaut de ce consentement, le consentement de l'évêque. Les évêques sont chargés de faire connaître ces décisions, pour que personne n'en ignore désormais.

Le premier canon rappelle les décisions antérieures du IVe concile du Latran : obligation des bans, manière d'exprimer le consentement au mariage, en réponse à l'interrogation du curé, bénédiction nuptiale reçue avant la consommation du mariage. Si l'on prévoit que des ennemis susciteront de malignes oppositions au mariage, si les bans sont publiés avant la célébration, on pourra célébrer d'abord le mariage en présence du curé et d'au moins cinq témoins; mais les bans devront être publiés et la bénédiction nuptiale reçue avant que le mariage soit consommé. Toute autre manière de contracter mariage sera punie d'excommunication à encourir de plein droit, sans préjudice des peines que l'Ordinaire pourrait vouloir porter. La bénédiction nuptiale sera gratuitement conférée par le curé. Toute coutume contraire, même immémoriale, doit être abolie; tout privilège contraire, considéré comme inexistant. Tout curé, tout prêtre régulier ou séculier, quel que soit le privilège dont il se prétende investi, ne peut, sans la licence du curé des conjoints, recevoir leur consentement et bénir leur union : quiconque enfreindra cette défense sera de plein droit excommunié, outre les autres peines prévues dans les constitutions synodales, et il demeurera suspens jusqu'à ce qu'il demande à l'évêque de l'époux d'être relevé de sa peine. Pour les secondes noces, où il n'y a pas de bénédiction nuptiale, on observera cependant les règles ci-dessus exposées. Enfin, le saint concile exhorte vivement les futurs époux à confesser leurs péchés au moins trois jours avant la consommation du mariage, et à recevoir pieusement le sacrement de l'eucharistie.

Can. 2. — L'expérience montre que beaucoup de mariages sont contractés avec l'ignorance des empêchements dirimants ou prohibants. Pour remédier aux inconvénients qui résultent de cet état de choses, le concile, commençant par la parenté spirituelle, décide qu'au baptême il n'y aura plus désormais au plus qu'un seul parrain et une seule marraine, un seul parrain ou une seule marraine suffisant d'ailleurs; que la parenté spirituelle n'existera plus qu'entre le parrain (ou la marraine), l'enfant baptisé et ses parents d'une part et, d'autre part, entre la personne qui a baptisé, l'enfant et ses parents. De même à la confirmation. Le curé devra donc s'informer, au moment du baptême, quels sont les parrain et marraine et ne permettre à personne d'autre de toucher l'enfant. De toute façon, ceux qui

agiraient en fraude, le feraient en vain, car, quelles que soient les constitutions en sens contraires, ils ne contracteraient aucune parenté spirituelle et la négligence du curé ou sa faute sur ce point seront punies gravement par l'Ordinaire.

Can. 3. — Pour que la charité se développe entre chrétiens, l'Église a interdit les mariages entre parents jusqu'à un certain degré de consanguinité. A partir du quatrième degré, les chrétiens pourront désormais contracter mariage.

Can. 4. — L'empêchement d'honnêteté publique n'existe pas, là où les fiançailles sont invalides; là où elles existent, il ne dépassera pas le premier degré d'affinité.

Can. 5. — L'affinité résultant de la fornication et dirimant le mariage subséquent, est restreinte au premier et au second degré. Pour les autres degrés, à moins d'être publique, la fornication n'engendre qu'un empêchement prohibant. Les évêques pourront donner dispense de tous les empêchements qui interdisent la demande du *debitum* conjugal.

Can. 6. — Quiconque contractera sciemment un mariage dans les degrés de parenté prohibée, outre les peines portées dans les statuts synodaux, n'aura aucun espoir de recevoir dispense des empêchements. Prescription qui sera d'autant plus stricte, si le mariage est consommé. Si c'est par ignorance que le mariage aura été ainsi contracté, mais faute de s'être soumis aux solennités requises, les mêmes peines seront infligées. Si toutes les solennités prescrites ont été observées, l'ignorance sera recevable et l'on accordera gratuitement la dispense nécessaire. Les dispenses ne seront accordées que rarement et pour des causes sérieuses et gratuitement. Au deuxième degré de parenté, on n'accordera dispense qu'en faveur des princes de grande famille et pour une cause publique.

Can. 7. — Le ravisseur, même si la jeune fille qu'il enlève est consentante, ne peut l'épouser tant qu'il la tient en sa possession. Si la jeune fille, rendue à la liberté, le demande comme époux, le ravisseur sera contraint par le juge séculier et le juge ecclésiastique à la prendre pour épouse : il sera néanmoins, et avec lui tous ceux qui l'auront aidé dans son rapt, soumis de plein droit à l'excommunication et déclaré perpétuellement infâme, incapable de recevoir quelque dignité que ce soit et, s'il est clerc, déchu de son grade. Le ravisseur est de plus obligé de doter convenablement la femme.

Can. 8. — Les mariages des *vagi* donnent lieu à plus d'un abus : les curés devront désormais, avant d'assister au mariage des *vagi*, faire une enquête sérieuse à leur sujet et se rendre compte s'ils ne sont pas déjà mariés.

Can. 9. — Ce canon porte des peines sévères contre les concubinaires, mariés ou non mariés et contre leurs concubines. Après trois avertissements, si les concubinaires ne renvoient pas leurs concubines, ils seront de plein droit frappés d'excommunication, à laquelle ils demeureront perpétuellement soumis, jusqu'à ce qu'ils se rendent à l'admonition et qu'ils

aient demandé l'absolution à l'Ordinaire. S'ils persévèrent, après avoir été avertis, pendant un an en négligeant ces censures, on pourra procéder contre eux et les frapper des mêmes peines que les adultères et les suspects d'hérésies. Quant aux concubines, soit mariées, soit libres, après trois avertissements, elles seront sévèrement punies par l'Ordinaire et, au besoin, pourront être envoyées en exil. Demeurent en vigueur les autres peines portées par les anciens canons contre les adultères et les concubinaires. Et, contre ces prescriptions, ne pourront être invoqués ni statuts, ni conditions, ni coutumes contraires.

Can. 10. — Le canon dixième prescrit de n'influencer d'aucune manière, par avarice ou cupidité, le consentement des conjoints au mariage : on ne les doit ni contraindre, ni empêcher.

Can. 11. — De l'Avent au jour de l'Épiphanie, du mercredi des Cendres au jour octave de la fête de Pâques inclusivement, les anciennes interdictions relatives au mariage demeurent en vigueur. Dans les autres temps de l'année, même là où les anciens canons portaient interdiction, on pourra célébrer solennellement les noces.

Can. 12. — Les évêques veilleront à ce que tout se passe avec modestie et décence dans la célébration des mariages; ils avertiront les parents de ne pas contraindre leurs fils et leurs filles au mariage. Le mariage est chose sainte et doit être traité saintement.

« Du 11 au 23 août, ce projet fut discuté en vingt assemblées générales (p. 685-747). La discussion porta principalement sur l'opportunité de la réforme et sur la valeur du fondement proposé. La peur d'être d'accord avec les hérétiques ne fut jamais plus grande. L'analogie entre les termes du décret et certaines expressions d'Érasme, de Luther, de Calvin causait de l'inquiétude [1]. A quoi l'évêque de Modène répondait que rien ne pourrait mieux satisfaire les luthériens qu'un aveu d'impuissance de l'Église.

1. L'archevêque de Rossano a bien mis en relief le fondement de cette crainte, en citant des textes d'Érasme, de Luther, de Bucer, de Calvin, déclarant nuls les mariages contractés clandestinement par les enfants à l'insu de leurs parents, Érasme, *Colloquium Virgo* μισόγαμος dans les *Colloquia familiaria*, Nuremberg, 1784, p. 219, 220, 222; Luther, *Art. de Smalkalde*, n. 78, traitant de la puissance et de la primauté du pape, énumère parmi les lois injustes de l'Église catholique, quod *in genere omnes clandestinas et dolosas desponsationes contra jus parentum approbat; Symb. Bücher*, p. 343. Le texte de Bucer est extrait du Commentaire *In Matth.*, et cité d'après Ruard Tapper, *Explicationes articulorum facultatis... Lovaniensis*, t. II, Louvain, 1557, à la fin. Enfin, le texte de Calvin est extrait de l'*Institution chrétienne*, IV, xx, 37 (*Corp. reform.*, t. XXXII, p. 1124).

On trouve les mêmes craintes exprimées par l'archevêque d'Otrante (p. 688), et surtout par le général des jésuites (p. 740).

« Les partisans, très nombreux, d'une réforme ne se mettaient point d'accord sur le fondement. Les uns tenaient la bénédiction nuptiale pour essentielle. D'autres restaient fidèles à la distinction du contrat et du sacrement,..., et ils se heurtaient aux réponses classiques, opposées par les évêques de Cava, de Terni, de Chiusi : *quod ratio contractus et matrimonii sunt ita conjuncta sicut calor et ignis.* (Chiusi, p. 725.) D'autres encore considéraient comme déraisonnable le consentement clandestin (Aquilée, p. 688; Léon, p. 721) ou comme pouvant être entaché de dol (Lecce, p. 732). La critique du motif proposé par le décret : *inhabilitatio personarum*, était répétée sans variations notables. En revanche, la justification en était poursuivie avec une certaine vigueur : les uns discutaient la notion d'*inhærentia personæ* qu'objectait l'archevêque de Rossano : *hoc enim est falsum in cognatione spirituali in qua adest qualitas personæ non a natura; sed ex institutione Ecclesiæ. Item in cognatione legali non adest qualitas perpetuo inhærens personæ*, dit l'archevêque de Lanciano (p. 699). D'autres soutiennent que le crime de clandestinité *inhæret personæ* (Modène, p. 711; Ugento, p. 725). Et ces raisons étaient adoptées par un bon nombre de Pères.

« Cependant toutes ces divergences n'étaient point sans causer quelque trouble dans les esprits : tels insistaient pour que l'on ne fît pas un dogme d'une réglementation disciplinaire (Léon, p. 721; Namur, p. 730), tandis que le général des ermites de Saint-Augustin réclame pour les théologiens, à l'exclusion des canonistes, l'examen du décret (p. 740).

« Au cours de ces débats fut très nettement posée la question : la transformation du mariage est-elle sujet dogmatique ou disciplinaire? L'évêque de Coïmbre répondait *quod controversia est in dogmate* (p. 705). Les évêques de Sulmona, Ségovie, Modène, soutinrent l'opinion contraire... : « Le principe des dogmes est la foi et la parole de Dieu, tandis que celui de la réforme est la charité. Or les Pères sont mus par la charité à demander la nullité des mariages clandestins. » Ainsi s'exprime l'évêque de Modène et, après l'évêque de Ségovie, il montre que, si l'on veut traiter cet article comme le sujet d'un dogme, c'est pour ajourner indéfiniment la conclusion [1]. »

2° *Troisième projet.* — Le troisième projet du 5 septembre remanie le décret *Tametsi.* Une première forme de ce décret a comme titre : *Canon super irritandis matrimoniis clandestinis* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 761-762). Mais il est aussitôt suivi dans les Actes (p. 762-765) de

1. Le Bras, art. *Mariage* (*Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 2239).

douze canons *super abusibus circa sacramemtum matrimonii*, dont le second commence par ce mot *Tametsi*. En réalité, le canon séparé ou *prima forma decreti* est à peu de chose près une combinaison des deux premiers canons du groupe suivant. On doit cependant noter que la *prima forma* ne contient aucune indication relative au consentement des parents dans les mariages de mineurs, tandis que le can. 2 *Tametsi* revient à la formule du premier projet : les fils, avant dix-huit ans, les filles, avant seize ans, ne peuvent contracter validement mariage sans le consentement des parents.

Suivent les dix derniers canons, de 3 à 12, correspondant aux canons 2-11 du deuxième projet. Le canon 12 est une fusion des canons 11 et 12 du précédent projet.

Dans la première forme, on lit une précision nouvelle : le consentement devra être donné par les conjoints devant leur propre curé, mais en présence de deux ou trois témoins (p. 762). La formule est maintenue dans le canon 2 de la forme suivante (p. 763).

Les autres canons ne contiennent pas d'additions remarquables. Les légers perfectionnements qu'ils comportent se retrouveront dans les canons définitifs.

« La discussion, continue M. Le Bras, se poursuivit du 7 au 10 septembre, dans sept congrégations générales. Le rapport qui nous en est parvenu est concis, mais sur deux points fort intéressant. Le progrès de la formule énoncée par l'évêque de Coïmbre est manifeste : *hujusmodi irritatio est contra jus divinum*, dit le patriarche de Jérusalem (p. 780); il s'agit d'une matière dogmatique, affirment le patriarche de Venise, les évêques de Przemysl et d'Orvieto (p. 780, 793). Et comme l'opposition de 60 Pères semble empêcher en telle matière une décision, les patriarches d'Aquilée et de Venise proposent que l'on remette au pape le soin de décider. A quoi l'archevêque de Grenade répond : Renvoi au pape signifie abandon de la cause. Pourquoi réunir un concile, sinon pour trancher les difficultés? (p. 780). L'évêque de Ségovie ajoute : « Le pape est présent au concile, représenté par ses légats; demander qu'on lui renvoie l'affaire, c'est dire : *Remittatur aliquid a pontifice cum concilio ad pontificem solum* (p. 586). Le 10 décembre, les débats furent clos.

« Pallavicini caractérise ainsi les quatre opinions entre lesquelles étaient partagés les Pères : affirmation de la possibilité et de l'urgence d'une réforme, négation de cette urgence, assertion du caractère dogmatique du problème, opposition radicale pour incompétence de l'Église. 133 voix approuvèrent le décret; 56 lui furent opposées.

« Les légats craignirent alors que la minorité, appliquant la méthode qu'elle avait préconisée, ne fît appel au pape et que la controverse sur les rapports du pape et du concile ne fût ainsi rouverte. Ils songèrent à une prorogation. Voir la lettre des légats au cardinal Borromée, dans Sùsta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, t. IV, Vienne, 1914, p. 242. Mais auparavant ils provoquèrent, en vue d'apaiser la controverse, une conférence solennelle et publique, qui eut lieu le 13 septembre chez le cardinal Morone. Les légats, de nombreux prélats, des laïques même y assistèrent. Le cardinal Hosius ouvrit la séance en recommandant le calme et la charité mutuelle. A quoi les orateurs inscrits répondirent par une dispute sur le tour de parole, chaque parti rejetant sur l'autre la charge de la preuve. Morone invita les partisans du décret à développer les premiers leurs arguments. La position même de la question fut le sujet d'une nouvelle querelle : allait-on discuter le pouvoir de l'Église ou l'opportunité de la réforme. Enfin, six théologiens parlèrent contre le décret. Cinq le défendirent. Paleotti rapporte les arguments de trois des orateurs. Ils sont peu originaux et n'eurent d'autre résultat que de mieux manifester le sentiment des deux partis. La minorité, n'ayant plus aucun espoir de succès, devint agressive, comme c'est la coutume. Elle rappela le synode de Rimini et le second d'Éphèse où la minorité avait raison. Lainez, le général des jésuites, déclara que la partie la plus nombreuse, en cette affaire, était la moins raisonnable. La riposte fut aussi vive que l'attaque et la conférence se termina dans le tumulte. Cf. Theiner, t. II, p. 665-667; Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, Vienne, n. CCLXXXII, p. 601; Sùsta, *op. cit.*, p. 239; Pallavicini, *op. cit.*, t. XI, p. 374-381 [1]. »

3° *Quatrième projet.* — Le quatrième projet fut présenté le 13 octobre. Il ne comprend plus que dix canons, dont le premier *(Tametsi)* est relatif à la clandestinité (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 889-890). Les canons *super abusus* ont disparu, mais se retrouvent équivalemment, quant au sens et souvent quant à l'expression dans les nouveaux canons ou chapitres. A part quelques légères modifications verbales dans les can. 1, 3, 6 et 9, le texte élaboré dans ce quatrième projet sera le texte définitif et consacré à la XXIVe session.

Dans ce dernier projet, il n'est plus question d'annuler les mariages contractés sans le consentement des parents. De plus, on laisse intacte

1. Le Bras, art. *Mariage*, *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 2240.

la question de l'empêchement dirimant de consanguinité (can. 4 *Sacrosancta*).

Note sur le consentement des parents. — La question du rôle des parents dans le mariage des enfants avait vivement préoccupé les prélats français. Une ordonnance royale de 1556 avait exigé que les fils au-dessous de trente ans et les filles au-dessous de vingt-cinq ans obtinssent le consentement de leurs parents, sous peine d'exclusion de la succession paternelle.

On a vu que, dans le premier projet (voir p. 525), une disposition était insérée dans le *Décret*, aux termes de laquelle tout mariage contracté sans ce consentement, par les fils avant dix-huit ans, par les filles avant seize ans accomplis, serait nul. Cet article avait été vivement débattu. « Le principe, écrit M. Le Bras, en était admis par beaucoup de Pères, qui y reconnaissaient la tradition canonique. Les ambassadeurs du roi de France et la plupart des évêques français le soutinrent avec vigueur. Le cardinal de Lorraine, en particulier, justifia le projet du 20 juillet en invoquant le précepte *Honora patrem...*, et les exemples fournis par les Écritures, les lois romaines, la raison naturelle (p. 643). Mais le cardinal Madruzzo, l'archevêque de Rossano les évêques de Città di Castello et d'Orvieto opposèrent la coutume, les difficultés, pour le fils éloigné de sa famille, d'obtenir le consentement paternel, la loi divine : *relinquet homo patrem...; melius est nubere quam uri*, la liberté des âmes. (Cf. Pallavicini, *op. cit.*, t. XI, p. 291 sq.) Les défenseurs du projet proposèrent en vain des tempéraments : que l'on pût en appeler à l'évêque du refus injuste des parents ou que l'évêque eût le droit de consentir au mariage des mineurs, ou que des peines fussent portées contre les enfants qui se marieraient sans l'aveu de leurs parents.

Le second projet (7 août) avait maintenu, parmi les conditions de validité du mariage, le consentement des parents. La majorité matrimoniale est fixée à vingt ans pour les fils, dix-huit pour les filles. Au cas de refus injuste, il est permis de recourir à l'évêque. Le cardinal de Lorraine, modifiant la conduite qu'il avait jusqu'alors tenue, combattit le projet. Le général des jésuites fit observer que le concile paraîtrait, en l'adoptant, suivre les réformés. Le projet fut repoussé. Celui qu'on soumit au concile le 5 septembre et qui revient aux termes fixés par le premier projet pour la majorité matrimoniale, n'eut pas plus de succès que les précédents. » (*Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 2241-2242.)

En ce qui concerne les degrés de consanguinité dirimant le mariage, les projets successifs avaient demandé qu'on modifiât

l'ancienne législation en supprimant l'empêchement dirimant du quatrième degré. La majorité des évêques demanda au contraire le maintien du quatrième degré. Aussi, dès le projet du 13 octobre, le canon *Sacrosancta* relatif à l'empêchement de consanguinité a disparu. La législation sur ce point resta donc ce que l'avait faite le IVe concile du Latran (cf. can. 50, Hefele-Leclercq, t. v, p. 1372).

III. — Textes conciliaires.[1]

I. Préambule doctrinal

Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.* (Gen., II, 23-24; cf. Matth., XIX, 5; Eph., V, 31.)

Hoc autem vinculo duos tantummodo copulari et conjungi, Christus Dominus apertius docuit, cum postrema illa verba, tamquam a Deo prolata, referens dixit : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*, statimque ejusdem nexus firmitatem, ab Adamo tanto ante pronuntiatam, his verbis confirmavit : *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet*, (Matth., XIX, 6; Marc., X, 8-9.)

Gratiam vero, quæ naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret : ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus

Le premier père du genre humain, par une inspiration du Saint-Esprit, a déclaré le lien du mariage perpétuel et indissoluble, quand il a dit : « C'est là maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, pour s'attacher à sa femme; et ils seront deux dans une même chair. »

Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a enseigné plus ouvertement que ce lien ne devait unir et joindre que deux personnes, quand, rapportant ces dernières paroles comme prononcées par Dieu lui-même, il a dit : « Donc ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » Et tout aussitôt, il confirme la fermeté de ce lien, déclarée par Adam si longtemps auparavant, par ces paroles : « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni. »

C'est aussi le même Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de tous les augustes sacrements, qui, par sa passion, nous a mérité la grâce nécessaire pour perfectionner cet amour naturel, pour affermir cette union indissoluble et pour sanctifier les

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 966 sq.

apostolus innuit, dicens : *Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea* (Eph., v, 25); mox subjungens : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et in Ecclesia* (Eph., v, 32).

Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia præstet : merito inter novæ legis sacramenta adnumerandum sancti Patres nostri, concilia et universalis Ecclesiæ traditio semper docuerunt; adversus quam impii homines hujus sæculi insanientes, non solum perperam de hoc venerabili sacramento senserunt, sed de more suo, prætextu evangelii libertatem carnis introducentes, multa ab Ecclesiæ catholicæ sensu et ab apostolorum temporibus probata consuetudine aliena, scripto et verbo asseruerunt, non sine magna Christifidelium jactura. Quorum temeritati sancta et universalis synodus cupiens occurrere, insigniores prædictorum schismaticorum hæreses et errores, ne plures ad se trahat perniciosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos hæreticos eorumque errores decernens anathematismos.

conjoints. Et c'est ce que l'apôtre saint Paul nous a laissé entendre, disant : « Maris, aimez vos épouses comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle »; ajoutant encore peu après : « Ce sacrement est grand : je le dis, dans le Christ et dans l'Église. »

Le mariage, dans la loi évangélique, étant de beaucoup supérieur aux unions anciennes, en raison de la grâce (qu'il confère) par Jésus-Christ, c'est avec raison que nos saints Pères, les conciles et la tradition de l'Église universelle ont toujours enseigné à le mettre au nombre des sacrements de la nouvelle Loi. Contre cette autorité, dans leur insanité, des hommes impies de ce siècle non seulement ont exprimé à l'égard de ce vénérable sacrement des sentiments faux, mais, prétextant l'Évangile, selon leur coutume, pour introduire la licence de la chair, ils ont encore affirmé, par parole et par écrit, au grand détriment des fidèles, bien des doctrines éloignées du sens de l'Église catholique et des usages approuvés depuis le temps des apôtres. Aussi le saint concile universel, désirant arrêter leur témérité et empêcher que d'autres ne se laissent entraîner par la pernicieuse contagion, a décidé d'exterminer les erreurs et les hérésies les plus remarquables de ces schismatiques, prononçant les anathèmes suivants contre les hérétiques eux-mêmes et contre leurs erreurs.

Cette préface justificative, demandée par un certain nombre de Pères lors de la discussion du premier projet, rappelle l'origine du mariage (Gen., II, 23-24), la monogamie et l'indissolubilité (Matth.,

xix, 6; Marc., x, 8-9) et la collation de la grâce au nom de Jésus-Christ (Eph., v, 25, 32). C'est pour ainsi dire une justification scripturaire du premier canon qui va suivre et qui proclame que le mariage est un sacrement de la loi nouvelle, conférant la grâce. Le concile esquisse la preuve théologique de son assertion : enseignement des saints Pères, des conciles, de la tradition de l'Église tout entière.

II. Canons du sacrement de mariage

Can. 1. — S. q. d. matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, A. S.

Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par le Christ, mais qu'il est une invention des hommes, introduite dans l'Église, et qu'il ne confère pas la grâce, qu'il soit anathème.

L'enseignement dogmatique est très net et ne laisse place à aucune échappatoire. Le mariage est un sacrement de la loi nouvelle, non en un sens analogique, mais vraiment et proprement ; il a été, comme tel, institué par le Christ et donc, en conséquence, n'a pas été introduit subrepticement par les hommes dans la liste des sacrements. Et, de plus, sacrement de la nouvelle loi, il confère la grâce.

A propos de l'institution du sacrement de mariage par le Christ, il est indispensable de se souvenir que Jésus-Christ a institué ce sacrement en élevant simplement à la sacramentalité une institution de droit naturel déjà existante. Mais il n'a rien innové en ce qui concerne les conditions de validité du contrat constituant le mariage. Or il ne suffit pas que la volonté des deux conjoints soit exprimée d'une manière extérieure et sensible, il faut encore qu'elle soit manifestée d'une manière *légitime*, c'est-à-dire conformément aux exigences des lois divines et humaines qui régissent la société. L'ordre social, en effet, étend ses exigences jusque là, car le mariage fonde la famille et la famille est la cellule de la société. Donc, même dans l'économie chrétienne de la grâce, le mariage conserve ce caractère qui lui est propre et il reste soumis aux conditions générales des contrats. Un contrat si important pour le bien commun ne peut être laissé à l'arbitraire des parties; il doit être réglé par l'autorité publique compétente. Ni la loi naturelle, ni la loi divine positive ne précisent avec une clarté suffisante, avec les détails nécessaires pour garantir les mœurs et le bien

de la société, quels contrats conjugaux doivent être regardés comme licites ou illicites, valides ou invalides, en regard des nécessités sociales. En ce qui concerne les chrétiens, c'est à l'Église qu'il appartient d'apporter les précisions nécessaires.

Il est indispensable de rappeler ce point fondamental de la *discipline* du mariage chrétien, pour comprendre toute la suite des canons, ceux surtout où l'Église affirme son droit d'intervention, soit dans les causes matrimoniales en général, soit dans la constitution d'empêchements prohibitifs ou dirimants. C'est aussi à ce principe disciplinaire qu'il faut remonter si l'on veut bien comprendre toute la question des mariages clandestins que les discussions conciliaires à Trente semblent avoir embrouillée à plaisir. Ce fondement bien compris, tout, en effet, s'éclaire et l'on saisit immédiatement que, sans toucher au dogme du sacrement lui-même, l'Église peut imposer telles ou telles conditions qui rendent le contrat permis ou non, valable ou non. Au nom du même principe de discipline sociale, elle peut déclarer telles personnes habiles ou non à contracter mariage. Encore une fois, le dogme promulgué dans ce canon 1 demeure intact, nonobstant ces interventions de l'Église pour ou contre la validité du contrat, l'habilité des personnes contractantes.

Can. 2. — S. q. d. licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, A. S.

Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir simultanément plusieurs épouses et que cela n'est défendu par aucune loi divine, qu'il soit anathème.

Ce canon, par l'adverbe *simul*, tranche implicitement la question de la licéité de la polygamie successive. Une fois le lien matrimonial rompu par la mort d'un des conjoints, il est permis à l'autre survivant de convoler en de nouvelles noces. Si les Églises orientales répugnent beaucoup aux secondes noces, condamnent les troisièmes, interdisent les quatrièmes, ou du moins les interdisaient jadis, l'Église romaine a toujours considéré que la mort du conjoint rendait pour le survivant les autres noces non seulement valides mais licites. Les grecs avaient dû d'ailleurs, au concile de Lyon de 1274, souscrire à la doctrine catholique : *soluto vero legitimo matrimonio per mortem conjugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias licitas esse.* (Denz.-Bannw., n. 465.)

Mais la polygamie simultanée demeure interdite aux chrétiens. Le concile ne touche pas à la question de la polygamie jadis tolérée aux patriarches. Il est certain qu'au début de l'humanité, la polygamie

simultanée était contraire à l'institution primitive du mariage par Dieu. Le Christ lui-même le rappelle aux juifs, Matth., XIX, 4-6. Elle fut cependant tolérée pour de justes raisons chez les patriarches, les juifs et probablement aussi les païens. Les théologiens expliquent cette tolérance en regard de la loi divine naturelle, parce que la polygamie n'est interdite par la loi naturelle que secondairement, en ce sens que la polygamie nuit au bon ordre de la famille. Aussi, pour des fins sages, Dieu peut-il accorder une dispense : ce qu'il a fait avant Jésus-Christ.

Mais depuis Jésus-Christ, et explicitement pour les chrétiens, la polygamie est interdite, non seulement par un précepte secondaire de la loi naturelle, mais par une défense formelle et positive de Jésus-Christ. Cf. Marc., x, 11-12; I Cor., VII, 10-11. En canonisant cette doctrine, le concile de Trente atteint directement Luther ou tout au moins sa scandaleuse permission donnée au landgrave de Hesse. Il atteint aussi indirectement Cajétan, qui prétendait que la défense d'avoir plusieurs femmes à la fois n'était écrite nulle part dans les livres canoniques et que c'était une défense purement ecclésiastique.

Can. 3. — S. q. d. eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum; nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant et dirimant, A. S.

Si quelqu'un dit que seuls les degrés de consanguinité et d'affinité exprimés dans le Lévitique peuvent empêcher de contracter mariage ou dirimer le mariage déjà contracté; que l'Église n'a pas le pouvoir de dispenser de certains d'entre eux, ou qu'elle ne peut établir un plus grand nombre de degrés qui empêchent ou diriment le mariage, qu'il soit anathème.

Le sens général de ce canon a été suffisamment éclairci par les débats. Les degrés de consanguinité et d'affinité marqués au Lévitique comme empêchements au mariage ne sont pas les seuls que l'Église puisse et doive retenir. Bien plus, ils ne sont pas tous et chacun de droit divin, en sorte que l'Église ne puisse dispenser de certains d'entre eux. Enfin, l'Église a le pouvoir et le droit de constituer d'autres empêchements prohibants ou dirimants.

Can. 4. — S. q. d. Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse, A. S.

Si quelqu'un dit que l'Église n'avait pas le pouvoir de constituer des empêchements dirimant le mariage, ou qu'elle a erré en les constituant, qu'il soit anathème.

Deux vérités sont ici définies : une vérité de droit : dans le pouvoir général de légiférer conféré par le Christ à l'Église (cf. Matth., XVI, 19; XVIII, 18), se trouve contenu le pouvoir de constituer des empêchements relatifs à la validité du mariage, quant à la forme du contrat ou l'habilité des personnes; une vérité de fait, c'est qu'en constituant ces empêchements, l'Église ne s'est pas trompée; ce fait devenant un dogme, en suite de la définition du concile, comme étant un des cas où intervient l'infaillibilité.

Can. 5. — S. q. d. propter hæresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonium, A. S.

Si quelqu'un dit que le lien du mariage peut être dissous en raison de l'hérésie, de l'incompatibilité d'humeur, ou d'un éloignement affecté par l'un des conjoints, qu'il soit anathème.

Le sens du canon est obvie. La seule difficulté ici est que l'anathème est porté contre celui qui affirme que de telles raisons d'annuler le mariage sont valables : une telle affirmation est donc l'équivalent d'une hérésie, du moins d'après l'opinion des meilleurs auteurs. En quoi consiste l'hérésie? Vraisemblablement à rejeter l'enseignement infaillible de l'Église sur l'indissolubilité du mariage, même dans les circonstances énumérées.

Can. 6. — S. q. d. matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, A. S.

Si quelqu'un dit que le mariage ratifié et non consommé n'est pas rompu par la profession solennelle de l'un des époux, qu'il soit anathème.

Ce canon ne fait que sanctionner une doctrine déjà promulguée par Alexandre III (Denz.-Bannw., n. 396) et Innocent III (Denz.-Bannw., n. 409). Ici encore, on peut se demander comment cette doctrine peut être article de foi. C'est que ce dogme se rattache au dogme général du pouvoir qu'a l'Église de délier. Dans la proposition générale : *Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis* est contenue formellement et implicitement cette proposition particulière : « Le mariage, annulé *dans le droit commun de l'Église* en vertu de la plénitude du pouvoir apostolique, est vraiment annulé en conscience. » L'objet de la définition est donc ici le droit commun de l'Église, non l'usage qu'elle peut faire de ce droit en tel ou tel cas particulier, le pape n'étant pas infaillible dans l'usage de ce droit pour les cas particuliers. (Cf. Billot, *De sacramentis Ecclesiæ*, t. II, 1922, p. 444.)

Can. 7. — S. q. d. Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, mœcharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quæ dimisso adultero alii nupserit, A. S.

Si quelqu'un dit que l'Église est dans l'erreur, ayant enseigné et enseignant, selon la doctrine de l'Évangile et des apôtres, que le lien du mariage ne peut être dissous par l'adultère de l'un des conjoints; et que ni l'un ni l'autre, pas même l'innocent, qui n'a pas donné sujet à l'adultère, ne peut contracter un autre mariage du vivant de l'autre partie; mais que commettent l'adultère, aussi bien le mari qui, ayant quitté sa femme coupable, en épouse une autre, que la femme, ayant quitté le mari coupable, qui en prend un autre pour mari, qu'il soit anathème.

Sur tous ces points, l'enseignement de l'Église a été et est encore un enseignement vrai : le nier, c'est s'insurger contre une vérité de foi, et devenir hérétique. La doctrine évangélique et apostolique invoquée se trouve : Matth., v, 32; xix, 9; Marc., x, 11-12; Luc., xvi, 18; I Cor., vii, 11.

Can. 8. — S. q. d. Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum, seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus, fieri posse decernit, A. S.

Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle déclare qu'en raison de multiples causes peut se faire séparation quant à la couche et à la cohabitation, entre mari et femme, pour un temps déterminé ou même indéterminé, qu'il soit anathème.

Non seulement le droit est reconnu à l'Église de prononcer ces séparations à temps ou sans détermination de durée, mais il est de foi que l'enseignement de cette doctrine fait partie du magistère infaillible dans lequel l'Église ne peut se tromper.

Can. 9. — S. q. d. clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; pos-

Si quelqu'un dit que les clercs constitués dans les ordres sacrés ou les réguliers ayant fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage et que, l'ayant contracté, il est valide nonobstant la loi ecclésiastique ou leur vœu; que soutenir le contraire, n'est pas

seque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, A. S. Cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id, quod possumus, tentari.

autre chose que condamner le mariage; et que peuvent contracter mariage tous ceux qui ne se sentent pas avoir le don de la chasteté, encore qu'ils en aient fait le vœu, qu'il soit anathème. Dieu ne refuse pas ce don à qui le lui demande convenablement, et ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces.

On voit que ce texte rejette implicitement l'opinion de ceux qui voulaient trouver dans le célibat ecclésiastique une institution divine. Ce célibat est de droit ecclésiastique. Néanmoins, il est de foi, dans l'état actuel de la discipline de l'Église (et il n'est pas fait distinction d'Église occidentale et d'Église orientale) que le mariage attenté des clercs constitués dans les ordres sacrés est nul; que nul serait tout mariage par eux contracté après réception des ordres sacrés nonobstant la loi ecclésiastique ou, pour les réguliers, le vœu; que ce n'est pas là jeter condamnation et mépris sur le mariage; que même ceux qui ne se sentiraient pas le don de la chasteté après l'avoir vouée à Dieu ne peuvent contracter mariage. Et, à ces définitions doctrinales, le concile ajoute une remarque empruntée à Matth., VII, 7; Jac., I, 5; I Cor., X, 13 : l'absence vraie du don de chasteté n'est pas à redouter chez ceux qui le demandent à Dieu convenablement, Dieu nous ayant assurés que nous ne serions jamais tentés au-dessus de nos forces.

Ce canon laisse intacte la question du droit qu'a le souverain pontife de permettre, par une dispense spéciale, à un prêtre ou à un clerc majeur de contracter mariage, ou de régulariser des situations fausses, en certaines circonstances qui lui suggèrent l'indulgence.

Can. 10. — S. q. d. statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut cælibatu, quam jungi matrimonio, A. S.

Si quelqu'un dit que l'état du mariage doit être préféré à l'état de la virginité ou du célibat, et qu'il n'est ni meilleur ni plus heureux de demeurer dans la virginité ou le célibat que de se marier, qu'il soit anathème.

La prééminence de l'état de virginité ou du célibat sur l'état de mariage est une vérité de foi : elle est d'ailleurs explicitement révélée dans Matth., XIX, 11-12; I Cor., VII, 25-36; VII, 38; Apoc., XIV, 4.

Can. 11. — S. q. d. prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam; aut benedictiones et alias cæremonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit, A. S.

Si quelqu'un dit que l'interdiction de la solennité des noces en certains temps de l'année est une superstition tyrannique, dérivée des superstitions païennes; ou s'il condamne les bénédictions et les autres cérémonies que l'Église y pratique, qu'il soit anathème.

Sans doute, les prescriptions disciplinaires de l'Église sur ces points n'appartiennent pas au dépôt de la révélation. Mais c'est le pouvoir qu'a l'Église de faire et d'imposer ces prescriptions qui est révélé par Dieu. Réduire la discipline de l'Église à un reste de superstition païenne, condamner ses bénédictions et ses autres cérémonies, c'est, en réalité, nier ce pouvoir révélé. A ce titre, l'anathème doit être porté contre ceux qui insultent à ce pouvoir.

Can. 12. — S. q. d. causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, A. S.

Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème.

On a lu plus haut l'histoire de ce canon. C'est toujours le pouvoir de l'Église qui est en jeu. On ne peut nier ce pouvoir sans être hérétique.

III. Canons sur la réforme touchant le mariage

(Décret *Tametsi*)

Chapitre i

(Renouvellement de la forme de contracter mariage, prescrite par le concile du Latran. L'évêque peut dispenser des bans. Tous les mariages sont nuls, qui ne sont pas célébrés en présence du curé ou d'un autre prêtre délégué par lui ou par l'Ordinaire, avec deux ou trois témoins, etc.)

Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, et proinde jure damnandi sint [sunt] illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant quique falso affirmant ma-

Quoiqu'il ne faille pas douter que les mariages clandestins, contractés du consentement libre et volontaire des parties, ne soient valides et de véritables mariages, tant que l'Église ne les aura pas rendus nuls, et qu'en conséquence on doive condamner, comme le saint concile les condamne d'anathème, ceux qui nient que de

trimonia, a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse : nihilominus sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit.

tels mariages soient vrais et valides et qui soutiennent faussement que les mariages contractés par les fils de famille, sans le consentement de leurs parents, sont nuls et que les parents les peuvent valider ou annuler; la sainte Église néanmoins les a toujours eus en horreur et défendus pour de très justes raisons.

Verum cum sancta synodus animadvertat, prohibitiones illas propter hominum inobedientiam jam non prodesse, et gravia peccata perpendat, quæ ex eisdem clandestinis conjugiis ortum habent, præsertim vero eorum, qui in statu damnationis permanent, dum, priore uxore, cum qua clam contraxerant relicta, cum alia palam contrahunt et cum ea in perpetuo adulterio vivunt; cui malo cum ab Ecclesia, quæ de occultis non judicat, succurri non possit, nisi efficacius aliquod remedium adhibeatur : idcirco sacri Lateranensis concilii [1], sub Innocentio III celebrati, vestigiis inhærendo præcipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur [2], inter quos matrimonium sit contrahendum; quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiæ procedatur, ubi parochus [3], viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo

Mais le saint concile s'apercevant que toutes ces défenses ne servent plus de rien, aujourd'hui que les hommes sont devenus si désobéissants, et considérant la suite des péchés énormes qui naissent de ces mariages clandestins, particulièrement l'état misérable de damnation où vivent ceux qui, ayant quitté la première femme qu'ils avaient épousée clandestinement, en épousent publiquement une autre et passent leur vie avec elle en un perpétuel adultère, et puisque l'Église (qui ne juge pas des intentions secrètes) ne peut apporter de remède à ce mal, sinon en recourant à un moyen plus efficace; pour tous ces motifs, suivant les termes du concile du Latran tenu sous Innocent III, le concile ordonne ce qui suit :

A l'avenir, avant que soit contracté un mariage, le propre curé des parties contractantes annoncera trois fois publiquement dans l'église, pendant la messe solennelle, trois jours de fête consécutifs, les noms de ceux qui doivent contracter mariage. Après les publications ainsi faites, s'il n'y a point d'opposition

1. *Decr.*, l. IV, tit. III, *De clandestina desponsatione*, c. 3, *Cum inhibitio*. Dans le IVe concile du Latran, can. 51. Voir Hefele-Leclercq, t. V, p. 1373.
2. Modification du droit actuel : *Cod. juris. can.*, can. 1025, 1026.
3. Précision sur le propre curé, *Cod. juris can.*, can. 1095, § 1, 2o.

consensu intellecto, vel dicat : *Ego vos in matrimonium conjungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, vel aliis utatur verbis, juxta receptum uniuscujusque provinciæ ritum.

légitime, on procédera à la célébration du mariage en face de l'Église. Le curé, après avoir interrogé l'époux et l'épouse, et avoir reconnu leur consentement réciproque, prononcera ces paroles : *Je vous unis pour le mariage, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit;* ou encore il se servira d'autres paroles selon l'usage reçu en chaque province.

Quodsi aliquando probabilis fuerit suspicio, matrimonium malitiose impediri posse, si tot præcesserint denuntiationes : tunc vel una tantum denuntiatio fiat, vel saltem parocho et duobus vel tribus testibus præsentibus matrimonium celebretur; deinde ante illius consummationem denuntiationes in Ecclesia fiant, ut, si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur, nisi Ordinarius ipse expedire judicaverit, ut prædictæ denuntiationes remittantur, quod illius prudentiæ et judicio sancta synodus relinquit.

S'il existait quelque suspicion probable que le mariage pût être malicieusement empêché s'il était précédé de tant de publications, alors, ou il ne s'en fera qu'une seule, ou même le mariage sera célébré sans aucune, en présence du curé et de deux ou trois témoins; mais ensuite, avant que le mariage ne soit consommé, les publications seront faites dans l'église, afin que s'il existe quelques empêchements, ils soient plus facilement découverts. Mais l'Ordinaire pourra juger lui-même s'il n'est pas expédient d'omettre les dites publications : le saint concile laisse cette décision à sa prudence et à son jugement.

Qui aliter quam præsente parocho vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt : eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat.

Ceux qui entreprendraient de contracter mariage autrement qu'en présence du curé et de quelque autre prêtre, autorisé par le curé ou par l'Ordinaire, et devant deux ou trois témoins; ceux-là, le saint concile les rend absolument inhabiles à contracter de la sorte et déclare que de tels contrats sont nuls et invalides, comme par le présent décret il les rend nuls et sans valeur.

Insuper parochum vel alium sacerdotem, qui cum minori testium numero, et testes qui sine parocho vel sacerdote hujusmodi contractui

De plus, le concile ordonne que le curé ou tout autre prêtre qui aura été présent à de tels contrats avec un nombre de témoins moindre qu'il

interfuerint, necnon, ipsos contrahentes graviter arbitrio Ordinarii puniri præcipit [1].

n'est prescrit, que les témoins qui y auraient assisté sans la présence du curé ou du prêtre autorisé, et les parties contractantes elles-mêmes soient sévèrement punis à la discrétion de l'Ordinaire.

Præterea eadem sancta synodus hortatur, ut conjuges ante benedictionem sacerdotalem, in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent. Statuitque, benedictionem a proprio parocho fieri, neque a quoquam, nisi ab ipso parocho, vel ab Ordinario licentiam ad prædictam benedictionem faciendam alii sacerdoti concedi posse, quacumque consuetudine, etiam immemoriali, quæ potius corruptela dicenda est, vel privilegio non obstante. Quodsi quis parochus vel alius sacerdos, sive regularis sive sæcularis sit, etiam si id sibi ex privilegio vel immemoriali consuetudine licere contendat, alterius parochiæ sponsos sine illorum parochi licentia, matrimonio conjungere, aut benedicere ausus fuerit : ipso jure tamdiu suspensus maneat, quamdiu ab Ordinario jus parochi, qui matrimonio interesse debebat seu a quo benedictio suscipienda erat, absolvatur [2].

De plus, le saint concile exhorte les conjoints à ne point demeurer ensemble dans la même maison, avant la bénédiction du prêtre, qui doit être reçue dans l'église. Il ordonne que cette bénédiction soit donnée par le propre curé et prescrit que nul autre que le dit curé ou l'Ordinaire ne pourra accorder à un autre prêtre la permission de la donner : ce, nonobstant tout privilège et toute coutume, même existant de temps immémorial, et qu'on doit nommer abus plutôt qu'usage légitime.

Que si quelque curé ou autre prêtre, régulier ou séculier, était assez osé pour unir en mariage ou bénir des époux d'une autre paroisse, sans la permission de leur curé, même s'il alléguait pour se justifier un privilège particulier ou une possession de temps immémorial, il sera de droit suspens, jusqu'à ce qu'il soit absous par l'Ordinaire du curé qui aurait dû être présent au mariage ou de qui devait être reçue la bénédiction.

Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat, quam diligenter apud se custodiat.

Le curé doit avoir un registre, qu'il gardera chez lui avec soin, et dans lequel il écrira le jour et le lieu auxquels chaque mariage aura été fait, avec les noms des conjoints et des témoins.

1. Exceptions apportées par le nouveau droit, *Cod. juris can.*, can. 1098, 1° et 2°.
2. Clause supprimée en raison de la nouvelle notion canonique du propre curé et remplacée, dans le *Cod. juris can.*, par le can. 1097, § 3.

Postremo sancta synodus conjuges hortatur, ut, antequam contrahunt, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem, sua peccata diligenter confiteantur et ad sanctissimum Eucharistiæ sacramentum pie accedant.

Si quæ provinciæ aliis, ultra prædictas, laudabilibus consuetudinibus et cæremoniis hac in re utuntur, eas omnino retineri sancta synodus vehementer optat.

Ne vero hæc tam salubria præcepta quemquam lateant, Ordinariis omnibus præcipit, ut, cum primum potuerint, curent hoc decretum populo publicari ac explicari in singulis suarum diœcesum parochialibus ecclesiis[1], idque in primo anno quam sæpissime fiat, deinde vero quoties expedire viderint.

Decernit insuper, ut hujusmodi decretum in unaquaque parochia suum robur post triginta dies habere incipiat, a die primæ publicationis in eadem parochia factæ numerandos.

Enfin, le saint concile exhorte les époux à confesser avec soin leurs péchés et à s'approcher pieusement du très saint sacrement de l'eucharistie, avant de contracter, ou du moins trois jours avant de consommer le mariage.

Si, outre ce qui vient d'être prescrit, il existe encore en certaines régions d'autres cérémonies ou coutumes louables relativement à la célébration du mariage, le saint concile souhaite vivement qu'on les conserve.

Afin que des prescriptions si salutaires ne soient cachées à personne (le concile) ordonne à tous les Ordinaires de faire, au plus tôt qu'il leur sera possible, que ce décret soit publié au peuple et expliqué dans chaque église paroissiale de leur diocèse : cela, très souvent la première année, et, dans la suite, chaque fois qu'ils le jugeront expédient.

Le concile ordonne finalement que le présent décret commencera d'avoir force et effet dans chaque paroisse, trente jours après que la première publication en aura été faite.

Chapitre II

(Restrictions apportées à l'empêchement de parenté spirituelle.)

Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ea non sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta syno-

L'expérience fait voir que le grand nombre de défenses est cause que très souvent on contracte mariage, par ignorance, en des cas où c'est interdit. D'où il suit, lorsqu'on vient à s'en apercevoir, ou qu'on commet un péché considérable en continuant

1. La publication du Code, sanctionnant le décret *Ne Temere*, supprime aujourd'hui toute difficulté provenant de la non-publication du décret *Tametsi*.

dus huic incommodo providere, et a cognatione spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, juxta sacrorum canonum instituta, vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum et illius patrem et matrem, necnon inter baptizantem et baptizatum baptizatique patrem ac matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur [1].

à vivre ainsi, ou qu'il faut en venir à la dissolution, qui ne se fait pas sans scandale. Aussi, voulant pourvoir à cet inconvénient, le saint concile, commençant par l'empêchement de parenté spirituelle, ordonne, suivant les statuts des saints canons, qu'un seul parrain ou une seule marraine, ou, au plus, un parrain et une marraine, tiennent le baptisé au baptême : ainsi ils contracteront alliance spirituelle avec le baptisé et avec son père et sa mère; et de même celui qui aura conféré le baptême contractera pareille alliance spirituelle avec le baptisé, son père et sa mère seulement.

Parochus, antequam ab baptismum conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos spectabit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant, et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittat, et in libro eorum nomina describat, doceatque eos, quam cognationem contraxerint, ne ignorantia ulla excusari valeant. Quodsi alii ultra designatos baptizatum tetigerint, cognationem spiritualem nullo pacto contrahant; constitutionibus in contrarium facientibus non obstantibus. Si parochi culpa vel negligentia secus factum fierit, arbitrio Ordinarii puniatur.

Avant d'arriver pour procéder au baptême, le curé aura soin de s'informer près de ceux que regarde la chose quel est celui ou quels sont ceux qui ont été choisis pour tenir sur les fonts sacrés le baptisé : il ne recevra en conséquence, pour tenir le baptisé, que celui ou ceux qui auront été désignés. Il écrira leurs noms dans son registre, les instruira de la parenté contractée, afin qu'ils ne puissent s'excuser par aucune ignorance. Si d'autres que ceux qui sont désignés, touchent le baptisé, ils ne contracteront pour autant aucune alliance spirituelle avec lui, nonobstant toutes constitutions contraires. S'il se fait quelque chose contre ces prescriptions, par la faute ou la négligence du curé, il sera puni au gré de l'Ordinaire.

Ea quoque cognatio, quæ ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum illiusque patrem

La parenté qui se contracte par la confirmation restera confinée entre celui qui confirme, le confirmé, son

1. Restrictions nouvelles apportées, *Cod. juris can.*, can. 768.

et matrem et tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas hujus spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis [1].

père et sa mère et le parrain ou la marraine. Tous empêchements quant à cette alliance spirituelle, entre toutes autres personnes demeurant entièrement levées.

Chapitre III

(L'empêchement d'honnêteté publique est restreint en certaines limites.)

Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quacumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit; ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedat, quoniam in ulterioribus gradibus jam non potest hujusmodi prohibitio absque dispendio observari.

Le saint concile lève entièrement l'empêchement de justice d'honnêteté publique, quand les fiançailles pour quelque raison que ce soit ne seront pas valides. Si elles le sont, l'empêchement ne s'étendra pas au delà du premier degré, car dans les degrés plus éloignés, la défense ne peut être observée sans dommage.

Sous le régime du concile de Trente, les fiançailles donnaient lieu à un double empêchement : *prohibant* avec toute autre personne que celle avec qui on s'était fiancé; *dirimant* avec les consanguins au premier degré. Les deux empêchements sont enlevés par le *Cod. juris can.*, 1017, § 3.

Chapitre IV

(L'empêchement d'affinité par suite de fornication est restreint au second degré.)

Præterea sancta synodus, eisdem et aliis gravissimis de causis adducta, impedimentum, quod propter affinitatem ex fornicatione contractam inducitur et matrimonium postea factum dirimit, ad eos tantum, qui in primo et secundo gradu conjunguntur, restringit. In ulterioribus vero gradibus statuit, hujusmodi affinitatem matrimonium postea contractum non dirimere.

De plus, à l'égard de l'empêchement provenant de l'affinité contractée par suite de fornication et qui rend nul le mariage ensuite contracté, le saint concile, porté par les mêmes raisons et d'autres aussi graves, restreint cet empêchement aux parents du premier et du second degré seulement. Dans les autres degrés, il décide que le mariage contracté postérieurement à la faute commise ne sera pas rompu pour cela.

1. Restrictions nouvelles apportées, *Cod. juris can.*, can. 797 et 1079, cf. can. 768.

Sous le régime actuel, cet empêchement est supprimé ou restreint à l'empêchement d'honnêteté publique résultant d'un mariage invalide, consommé ou non, et d'un concubinage notoire ou public; et l'empêchement ne porte que sur le premier et le second degré de parenté naturelle de la femme, et *vice versa*, en ligne *directe* (*Cod. juris can.*, can. 1078).

Chapitre V

(Pour empêcher les mariages aux degrés défendus; en quels cas peut-on accorder dispense ?)

Si quis intra gradus prohibitos scienter matrimonium contrahere præsumpserit, separetur ac spe dispensationis consequendæ careat, idque in eo multo magis locum habeat, qui non tantum matrimonium contrahere, sed etiam consummare ausus fuerit. Quodsi ignoranter id fecerit, siquidem solemnitates requisitas in contrahendo matrimonio neglexerit, eisdem subjiciatur pœnis. Non enim dignus est, qui Ecclesiæ benignitatem facile experiatur, cujus salubria præcepta temere contempsit. Si vero solemnitatibus adhibitis impedimentum aliquod postea subesse cognoscatur, cujus ille probabilem ignorantiam habuit, tunc facilius cum eo, et gratis, dispensari poterit.

Si quelqu'un est assez téméraire pour oser sciemment contracter mariage aux degrés défendus, il sera séparé, sans espoir d'obtenir dispense; ce qui aura lieu aussi, et à plus forte raison, à l'égard de celui qui aura osé, non seulement contracter le mariage, mais le consommer. S'il l'a fait sans le savoir, mais parce qu'il a négligé d'observer les cérémonies solennelles, requises pour le mariage, il sera encore soumis aux mêmes peines; car celui qui méprise les préceptes salutaires de l'Église ne mérite pas d'en ressentir si facilement la bénignité. Mais s'il a observé toutes les cérémonies requises et qu'on vienne à découvrir quelque empêchement secret dont il est probable qu'il a été ignorant, alors on lui pourra accorder dispense plus aisément et gratuitement.

In contrahendis matrimoniis vel nulla omnino detur dispensatio, vel raro, idque ex causa et gratis concedatur. In secundo gradu numquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam.

Pour les mariages à contracter, on n'accordera aucune dispense ou on ne les accordera que rarement, pour une cause légitime et gratuitement. On n'accordera jamais de dispense au second degré, si ce n'est en faveur des grands princes et pour un intérêt public.

Chapitre VI

(Des peines contre les ravisseurs.)

Decernit sancta synodus, inter raptorem et raptam, quamdiu ipsa in potestate raptoris manserit, nullum posse consistere matrimonium. Quodsi rapta, a raptore separata et in loco tuto et libero constituta, illum in virum habere consenserit : eam raptor in uxorem habeat; et nihilominus raptor ipse, ac omnes illi consilium, auxilium et favorem præbentes, sint ipso jure excommunicati ac perpetuo infames omniumque dignitatum incapaces. Et si clerici fuerint, de proprio gradu decidant. Teneatur præterea raptor, mulierem raptam, sive eam in uxorem duxerit sive non duxerit, decenter arbitrio judicis dotare.

Le saint concile décrète qu'il ne peut être conclu mariage entre un ravisseur et la femme par lui enlevée, tant qu'elle demeure sous la puissance du ravisseur. Si, en étant séparée et mise en un lieu sûr et libre, elle consent à le prendre pour époux, il la retiendra pour femme. Mais cependant le dit ravisseur et tous ceux qui lui auront prêté conseil, aide et assistance, seront excommuniés de plein droit, perpétuellement infâmes et incapables de recevoir toutes dignités. S'ils sont clercs, ils seront déchus de leur grade. De plus, le ravisseur sera obligé, soit qu'il épouse la femme qu'il a enlevée, soit qu'il ne l'épouse pas, de la doter honnêtement, à la discrétion du juge.

Nouveau droit : *Cod. juris can.*, can. 1074. Pénalités : can. 2353.

Chapitre VII

(Précautions à observer à l'égard des vagi.)

Multi sunt, qui vagantur et incertas habent sedes, et ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta, aliam, et plerumque plures, illa vivente, diversis in locis ducunt; cui morbo cupiens sancta synodus occurrere, omnes, ad quos spectat, paterne monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant. Magistratus etiam sæculares hortatur, ut eos severe coerceant; parochis autem præcipit, ne illorum

Nombreux sont les vagabonds n'ayant pas de demeure arrêtée. Et comme ces gens sont d'ordinaire sans honnêteté, il arrive souvent qu'ayant quitté leur première femme, ils en épousent de son vivant une autre, et même plusieurs, en divers endroits. Le saint concile, voulant pallier ce désordre avertit paternellement tous ceux que cela regarde, de ne pas recevoir facilement au mariage ces sortes de personnes. Il exhorte même les

matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint et, re ad Ordinarium delata, ab eo licentiam id faciendi obtinuerint.

magistrats séculiers de les réprimer sévèrement. Il enjoint aux curés de ne pas assister à leur mariage, sans avoir au préalable fait une enquête diligente sur leurs personnes et, ayant soumis le résultat de cette enquête à l'Ordinaire, sans en avoir reçu de lui l'autorisation.

Cod. juris can., can. 1032.

Chapitre VIII

(Le concubinage est puni de très graves peines.)

Grave peccatum est, homines solutos concubinas habere, gravissimum vero et in hujus magni sacramenti singularem contemptum admissum, uxoratos quoque in hoc damnationis statu vivere, ac audere, eas quandoque domi, etiam cum uxoribus, alere et retinere[1].

Grave péché pour les hommes non mariés d'avoir des concubines; très grave péché et qui va directement au mépris de ce grand sacrement de mariage, pour des hommes mariés de vivre en cet état de damnation et d'oser même parfois entretenir et nourrir, dans leur propre maison, avec leurs épouses, leurs concubines.

Quare ut huic tanto malo sancta synodus opportunis remediis provideat, statuit, hujusmodi concubinarios, tam solutos quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et conditionis exsistant, si, postquam ab Ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, seque ab earum consuetudine non sejunxerint, excommunicatione feriendos esse, a qua non absolvantur, donec re ipsa admonitioni factæ paruerint.

Aussi, voulant apporter des remèdes opportuns à un aussi grand mal, le saint concile ordonne que les dits concubinaires, tant mariés que non mariés, de quelque état, dignité et conditions qu'ils soient, si, après avoir été avertis trois fois par l'Ordinaire, même d'office, ils n'éloignent pas leurs concubines et ne se séparent pas de toute relation avec elles, seront frappés d'excommunication et ne seront pas absous tant qu'ils n'auront pas effectivement obéi à l'admonition faite.

Quodsi in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint, contra eos ab Ordinario severe pro qualitate criminis procedatur.

S'ils persévèrent au mépris des censures, pendant un an dans leur concubinage, l'Ordinaire procédera contre eux, en toute rigueur, selon la qualité du crime.

1. Sur les clercs concubinaires, voir session xxv, *De reform.*, c. 14, p. 621.

Mulieres, sive conjugatæ sive solutæ, quæ cum adulteris seu concubinariis publice vivunt, si ter admonitæ non paruerint, ab Ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpæ puniantur et extra oppidum vel diœcesim, si id eisdem Ordinariis videbitur, invocato, si opus fuerit, brachio sæculari, ejiciantur; aliis pœnis, contra adulteros et concubinarios inflictis, in suo robore permanentibus.

Quant aux femmes, mariées ou non, qui vivent publiquement en adultère ou en concubinage, si, après avoir été averties par trois fois, elles n'obéissent pas, elles seront châtiées rigoureusement, selon la gravité de leur faute, par les Ordinaires des lieux et cela d'office, sans qu'il ait été requis contre elles. Elles seront chassées de la ville et même du diocèse, si les Ordinaires le jugent à propos, et s'il en est besoin, on recourra à l'aide du bras séculier. Les autres peines, infligées aux adultères et aux concubinaires, demeurant dans toute leur force.

Cod. juris can., can. 2357, § 2.

Chapitre ix

(Les seigneurs et les magistrats, sous peine d'anathème, ne devront point contraindre leurs justiciables à se marier contre leur gré.)

Ita plerumque temporalium dominorum ac magistratuum mentis oculos terreni affectus atque cupiditates excæcant, ut viros et mulieres sub eorum jurisdictione degentes, maxime divites vel spem magnæ hæreditatis habentes, minis et pœnis adigant, cum iis matrimonium invitos contrahere, quos ipsi domini vel magistratus illis præscripserint. Quare cum maxime nefarium sit, matrimonii libertatem violare, et ab eis injurias nasci, a quibus jura exspectantur; præcipit sancta synodus omnibus, cujuscumque gradus, dignitatis et conditionis exsistant, sub anathematis pœna, quam ipso facto incurrant, ne quovis modo, directe vel indirecte, subditos suos vel quoscumque alios

L'intérêt et l'attache aux choses de la terre aveuglent ordinairement si fort les yeux de l'esprit des seigneurs temporels et des magistrats, que bien souvent, par menaces et mauvais traitements, ils contraignent leurs justiciables de l'un et de l'autre sexe, principalement ceux qui sont riches, ou qui ont à espérer quelque grande succession, de se marier contre leur gré avec les personnes qu'ils leur présentent. Or, comme c'est une chose tout à fait exécrable de violer la liberté du mariage et que l'injure vienne de la part même de ceux de qui on devrait attendre justice; le saint concile défend à toute personne, de quelque état, qualité et condition qu'elle soit, sous peine d'anathème à encou-

cogant, quominus libere matrimonia contrahant.

rir par le fait même, de contraindre leurs subordonnés ou quels autres que ce soit, de quelque façon que ce soit, directement ou indirectement, pour les empêcher de contracter librement mariage.

Chapitre x

(Défense de célébrer les solennités du mariage à certains temps.)

Ab Adventu Domini Nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniæ et a feria quarta cinerum usque in octavam Paschatis inclusive, antiquas solemnium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari, sancta synodus præcipit. In aliis vero temporibus, nuptias solemniter celebrari permittit, quas episcopi, ut ea qua decet modestia et honestate fiant, curabunt. Sancta enim res est matrimonium, et sancte tractandum.

Le saint concile ordonne à tous d'observer avec soin les anciennes défenses des noces solennelles, depuis l'Avent jusqu'au jour de l'Épiphanie et depuis le mercredi des Cendres jusqu'à l'octave de Pâques inclusivement. En tous autres temps il permet que les noces soient solennellement célébrées. Les évêques auront soin toutefois qu'elles se passent avec la modestie et l'honnêteté requise, car le mariage est une chose sainte qui doit être traitée saintement.

Modification : *Cod. juris can.*, can. 1108.

Décret de réformation lu dans la même session (XXIV), huitième du concile de Trente sous Pie IV[1].

Le même saint concile, poursuivant la matière de la réformation, a résolu d'ordonner ce qui suit dans la présente session.

Can. 1. *(Règles à observer pour la création des évêques et des cardinaux.)*

« Si, dans l'Église, pour quelque degré que ce soit, on doit apporter un soin et un discernement particulier à ne rien laisser de désordonné ou de déréglé dans la maison du Seigneur, il faut encore mettre beaucoup plus d'application à ne pas se tromper dans le choix de celui qui est établi au degré suprême. Tout l'ordre, tout l'état de la famille du Seigneur serait chancelant, si les qualités requises dans le reste du corps ne se trouvaient pas dans

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 978 sq.

le chef. » (S. Léon, *Epist.*, XII, *P. L.*, t. LIV, col. 547.) Aussi, encore que le saint concile ait déjà fait ailleurs (cf. sess. VI, *De ref.*, c. 1; sess. VII, c. 1; sess. XXII, c. 2) quelques ordonnances fort utiles relativement à ceux qui doivent être élevés aux églises cathédrales et supérieures, il estime néanmoins cette charge si considérable qu'en la considérant dans toute son amplitude, il semble qu'on ne prendra jamais assez de précautions à cet égard. Pour cela donc il ordonne qu'aussitôt qu'une Église viendra à vaquer, se fassent immédiatement, par ordre du chapitre, des prières et supplications publiques et privées, afin que le clergé et le peuple obtiennent de Dieu un bon pasteur.

Quant à ceux qui, par concession du Saint-Siège apostolique, ont quelque droit à intervenir dans la promotion des prélats futurs, ou qui y prennent autrement quelque part, sans rien innover vu l'état présent des choses, le saint concile les exhorte et les avertit de se souvenir avant tout, qu'ils ne peuvent faire rien de plus utile pour la gloire de Dieu et pour le salut des peuples, que de s'appliquer à faire promouvoir de bons pasteurs, capables de bien gouverner l'Église, et qu'ils pèchent mortellement et se rendent complices des péchés d'autrui, s'ils ne s'attachent pas à faire choisir ceux qu'ils jugent eux-mêmes les plus dignes et les plus utiles à l'Église, n'ayant en cela égard qu'au seul mérite des personnes, et sans prêter l'oreille aux prières ni se laisser entraîner par un sentiment humain ou par les sollicitations et les brigues des prétendants. Ils veilleront également à ce que les promus soient nés de légitime mariage, qu'ils soient de bonne vie, d'âge requis, qu'ils aient la science et toutes les autres qualités que demandent les saints canons et les décrets de ce saint concile de Trente.

Parce que la diversité des nations, des peuples et des coutumes ne permet pas une manière uniforme de procédure pour s'enquérir de toutes ces qualités et de recueillir le témoignage sérieux et favorable de gens vertueux et doctes, le saint concile ordonne que, dans un synode provincial, qui sera tenu par chaque métropolitain, on prescrira une formule d'examen, d'enquête ou d'information, propre et particulière à chaque pays ou province, selon qu'on la jugera plus utile et plus convenable aux dits lieux, laquelle devra être approuvée par le souverain pontife romain. Et lorsque, dans la suite, une telle enquête ou information sur une personne à promouvoir aura été achevée, elle sera rédigée en acte public, avec toutes les attestations et la profession de foi [1] faite par le candidat, pour que le tout soit envoyé le plus tôt possible au souverain pontife, et que celui-ci, en pleine connaissance de l'affaire et des personnes, puisse pourvoir les églises avec plus de fruit et d'utilité pour le troupeau de Notre-Seigneur, si par l'examen et l'enquête qui auront été faits, ils (les candidats) en ont été trouvés capables.

1. La profession de foi, prescrite par Pie IV, se trouve ici, en appendice. Voir p. 638.

Or toutes ces preuves, attestations, enquêtes et informations, faites par qui que ce soit, même à la cour romaine, touchant les qualités de ceux qui doivent être promus et touchant l'état de l'Église, seront soigneusement examinées par un cardinal qui sera chargé d'en faire le rapport au consistoire et par trois autres cardinaux avec lui. Ledit rapport sera signé du dit cardinal rapporteur et des trois autres. Chacun des quatre cardinaux y certifiera, chacun séparément, qu'après y avoir apporté un soin exact, il a trouvé les candidats pourvus des qualités requises par le droit et par le présent concile de Trente et que certainement, même au péril de son salut éternel, il les croit propres et capables d'être préposés à la conduite des églises. Ce rapport ainsi fait dans un consistoire, le jugement final sera cependant remis à un autre consistoire, pour permettre d'en connaître plus mûrement encore concernant l'enquête, à moins que le Saint-Père ne trouve à propos d'en user autrement.

Le saint concile déclare au surplus que les prescriptions susdites, toutes et chacune, prises ici et ailleurs, touchant la bonne vie, l'âge, la doctrine et les autres qualités des candidats à l'épiscopat, sont également applicables dans la création des cardinaux de la sainte Église romaine, encore qu'il ne s'agisse que des cardinaux-diacres. Ils seront pris par le Saint-Père parmi toutes les nations de la chrétienté, autant que cela pourra se faire commodément et suivant qu'il les trouvera capables.

Enfin, le même saint concile, touché des malheurs considérables qui frappent l'Église en si grand nombre, ne peut pas ne pas rappeler que la chose la plus nécessaire dans l'Église de Dieu est que le souverain pontife, qui dans les devoirs de sa charge a la sollicitude de l'Église universelle, applique particulièrement son soin à n'admettre au Sacré-Collège des cardinaux que des sujets très choisis et à préposer aux églises des pasteurs excellents et parfaitement aptes. Et cela d'autant plus que Notre-Seigneur Jésus-Christ doit lui demander compte du sang des brebis qui auraient péri par le mauvais gouvernement de pasteurs oublieux de leurs devoirs et négligents.

Can. 2. *(Les synodes provinciaux se tiendront chaque trois ans; les synodes diocésains chaque année. Qui doit les convoquer, qui doit y assister?)*

L'usage de tenir des conciles provinciaux, s'il était quelque part interrompu, sera rétabli : l'on s'y appliquera à régler les mœurs, corriger les abus, accommoder les différends, et l'on y décidera de toutes choses permises par les saints canons. Aussi les métropolitains eux-mêmes, ou, en leur place, s'ils sont légitimement empêchés, le plus ancien évêque de la province, ne manqueront pas d'assembler le synode provincial dans l'année au moins qui suivra la clôture du présent concile et, dans la suite, au moins chaque trois ans, après l'octave de la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou en quelque autre temps plus commode, suivant l'usage de la province. Là seront absolument tenus de se trouver tous les évêques et les autres qui,

de droit ou par coutume, doivent y assister, excepté ceux qui auraient à effectuer quelque trajet en mer présentant pour eux un péril imminent. Mais (hors l'occasion du synode provincial) les évêques coprovinciaux ne pourront à l'avenir, sous prétexte de quelque coutume que ce soit, être obligés de venir malgré eux à l'église métropolitaine.

Les évêques, qui ne sont soumis à aucun archevêque, feront choix, une fois pour toutes, de quelque métropolitain de leur voisinage, au synode provincial duquel ils seront ensuite obligés de se trouver avec les autres; les décisions qui y auront été prises, ils seront obligés de les observer et de les faire observer. A l'égard de tout le reste, leurs exemptions et privilèges demeureront saufs et intacts.

Les synodes diocésains se tiendront chaque année : y devront assister même les exempts qui, sans leur exemption, seraient tenus de s'y rendre et ne sont pas soumis à des chapitres généraux. Il est bien entendu toutefois que c'est à raison des églises paroissiales, ou autres séculières, même simples annexes, que ceux qui en ont la charge sont obligés de se rendre au synode. Si les métropolitains, ou les évêques, ou les autres susmentionnés se montrent négligents à l'égard des présentes prescriptions, ils encourront les peines portées par les saints canons.

Can. 3. *(De la manière dont les évêques doivent visiter leurs diocèses* [1]*.)*

Tous les patriarches, primats, métropolitains et évêques ne manqueront pas, chaque année, de faire eux-mêmes la visite, chacun de leur propre diocèse, ou de la faire faire par leur vicaire général, ou par un autre visiteur, s'ils sont légitimement empêchés. Si l'étendue du diocèse ne permet pas d'en faire la visite chaque année, ils en visiteront au moins la plus grande partie, en sorte que la visite de tout le diocèse soit entièrement faite dans l'espace de deux ans, ou par eux-mêmes, ou par leurs visiteurs.

Les métropolitains, même s'ils ont terminé la visite de leur propre diocèse, ne visiteront pas les églises cathédrales ni les diocèses des évêques coprovinciaux, à moins que pour une cause dont le concile provincial aura pris connaissance et qu'il aura approuvée.

Les archidiacres, doyens et autres inférieurs, qui jusqu'ici ont accoutumé de faire légitimement la visite en certaines églises, pourront continuer à l'avenir de la faire, mais par eux-mêmes et assistés d'un greffier, du consentement de l'évêque. De même, les visiteurs députés par un chapitre ayant droit de visite, devront auparavant être approuvés par l'évêque. Mais pour autant l'on ne pourra interdire à l'évêque de faire séparément de son côté la visite des mêmes églises par lui-même ou par son visiteur, s'il est

1. Un premier texte est donné dans les Actes, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 980, qui fut ensuite modifié sur la réclamation de plusieurs évêques. La même observation concerne également les can. 5 et 6. Le texte modifié est donné par *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1010-1011. C'est ce dernier texte que nous traduisons ici.

empêché. Mais les archidiacres et autres inférieurs sont tenus de lui rendre compte, dans le mois, de la visite qu'ils auront faite, de lui présenter les dépositions des témoins, et tous les actes intégralement : nonobstant toutes coutumes, même de temps immémorial, exemptions et privilèges quelconques.

Le but principal de toutes les visites devra être d'établir une doctrine pure et orthodoxe en bannissant toute hérésie, de maintenir les bonnes mœurs, de corriger les mauvaises, d'animer, par des remontrances et des exhortations, le peuple en faveur de la religion, de la paix et de l'innocence (de la vie) et de régler toutes autres choses que la prudence des visiteurs jugera utiles et nécessaires pour l'avancement des fidèles, dans la mesure où le permettront le temps, le lieu ou l'occasion.

Pour assurer plus facilement l'heureux effet de ces prescriptions, nous avertissons tous ceux à qui il appartient de faire les visites, et chacun d'eux en particulier, de faire paraître pour tout le monde une charité paternelle et un zèle vraiment chrétien : en conséquence, se contentant d'un train et d'une suite modestes, ils s'efforceront de terminer la visite très promptement, en y apportant cependant tout le soin voulu. Qu'ils veillent, au cours de la visite, à n'être incommodes et à charge à personne par des dépenses inutiles; que ni eux-mêmes, ni quelqu'un de leur suite, sous prétexte de vacations pour la visite ou à quelque autre titre que ce soit, n'acceptent rien, ni argent, ni présent quel qu'il puisse être et quelle que soit la manière de l'offrir, même pris sur des legs destinés aux usages pieux, en dehors de ce qui est dû de droit sur ces pieuses réserves. Et ce, nonobstant toute coutume contraire, même immémoriale. On exceptera toutefois la nourriture, qui leur sera fournie, à eux et à leur suite, honnêtement et frugalement, pour le besoin de leur séjour, mais non au-delà; il sera toutefois loisible aux visités, s'ils le préfèrent, de payer en argent, selon l'ancienne taxe, ce qu'ils avaient coutume de payer, ou de fournir la dite nourriture, sauf néanmoins, en tout ceci, le droit des anciennes conventions passées avec les monastères, les autres lieux pieux ou les églises non paroissiales, droit qui demeure intact. Quant aux lieux, ou aux provinces, où existe la coutume que les visiteurs ne reçoivent ni nourriture, ni argent, ni autre chose, mais accomplissent gratuitement leurs fonctions, on continuera à observer cette coutume. Si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — prenait quelque chose de plus dans tous les cas susdits, outre la restitution du double, qu'il sera tenu de faire dans le mois, il sera encore soumis, sans espoir de rémission, aux autres peines portées par la constitution du concile général de Lyon, qui commence par *Exigit* [1], ainsi qu'aux autres sanctions qui pourront être prises par le synode provincial, suivant qu'il le jugera à propos.

1. IIe concile de Lyon (1274), can. 24; Hefele-Leclercq, t. VI, p. 202.

Les patrons ne pourront en aucune manière s'ingérer dans ce qui concerne l'administration des sacrements, ni visiter les ornements de l'église, ni se mêler des revenus des biens-fonds ou des fabriques, à moins qu'ils n'en aient le droit par institution ou par fondation. Mais c'est aux évêques à s'occuper de ces choses, et ils auront soin que les revenus des fabriques soient employés aux usages nécessaires et utiles de l'église, comme ils le jugeront le plus à propos.

Can. 4. *(De la prédication; qui doit prêcher et quand doit-on prêcher? Les paroissiens doivent aller à l'église paroissiale entendre la parole de Dieu. Personne ne peut prêcher si l'évêque s'y oppose.)*

Souhaitant que la fonction de la prédication de la parole de Dieu, fonction principale des évêques, soit exercée le plus souvent possible pour le salut des fidèles, le concile accommode à l'état présent des temps les canons autrefois publiés à ce sujet par Paul III d'heureuse mémoire.[1] Il ordonne que les évêques, dans leur propre église, soit par eux-mêmes, soit, s'ils sont empêchés, par ceux qu'ils auront désignés à la fonction de prédicateurs, et, dans les autres églises, par les curés ou, à leur défaut, par d'autres prédicateurs désignés par l'évêque, et aux frais de ceux qui sont tenus ou qui ont coutume de subvenir à cette dépense, expliquent les saintes Écritures et la loi divine : ils le feront au moins les dimanches et les fêtes solennelles, dans le temps des jeûnes de l'Avent et du Carême, tous les jours ou du moins trois fois la semaine, s'ils le jugent opportun, et même en d'autres temps, chaque fois que cela leur paraîtra utile.

L'évêque avertira aussi le peuple fidèle que chacun est tenu d'assister dans sa paroisse, là où la chose se peut faire commodément, pour y entendre la parole de Dieu. Mais nul, soit séculier, soit régulier ne présumera de prêcher, même dans les églises de son ordre, si l'évêque s'y oppose.

Les évêques auront pareillement soin qu'au moins les dimanches et les fêtes, dans chaque paroisse, les enfants soient instruits des rudiments de la foi, de l'obéissance qu'ils doivent à Dieu et à leurs parents; s'il en est besoin, ils contraindront, même par les censures ecclésiastiques, ceux qui sont chargés de cette fonction, à s'en acquitter fidèlement. Ce, nonobstant tous privilège et coutume contraire.

A l'égard de tout le reste, les autres prescriptions portées sous le même Paul III touchant l'office de la prédication, demeurent en vigueur.

Can. 5. *(Des causes criminelles contre les évêques; les causes majeures appartiennent au seul souverain pontife; les causes mineures peuvent être réglées par le concile provincial.)*

La connaissance et la décision finale des causes plus graves en matière criminelle contre les évêques, même — ce qu'à Dieu ne plaise — en matière

1. Voir sess. v, *De reform.*, n. 9 sq., p. 62.

d'hérésie, causes qui emportent déposition ou privation de la charge, appartiendra seulement au souverain pontife. Si la cause est telle qu'il en faille nécessairement confier l'instruction hors de la Curie romaine, elle ne sera confiée absolument qu'à des métropolitains ou des évêques, que le Saint-Père choisira. Cette commission sera spéciale et signée de la main même du souverain pontife, et elle ne donnera aux commissaires que le pouvoir d'instruire simplement le fait et de faire le procès dont les actes seront envoyés immédiatement au pape, le jugement définitif étant toujours réservé à ce dernier.

Tous, de plus, devront observer les autres prescriptions portées à ce sujet par Jules III, d'heureuse mémoire [1], ainsi que la constitution publiée sous Innocent III au concile général, constitution qui commence par les mots *Qualiter et quando* [2] et que renouvelle le saint concile par le présent décret.

Les causes criminelles moindres (des évêques) seront instruites et terminées simplement dans le concile provincial, soit par les délégués du concile provincial.

Can. 6. *(Du pouvoir des évêques pour la dispense des irrégularités et des suspenses, et pour l'absolution des crimes.)*

Les évêques pourront donner dispense de toutes les irrégularités et suspenses, provenant de délits occultes, excepté dans le cas d'homicide volontaire ou quand ces censures sont déjà amenées au for externe contentieux. Ils pourront pareillement, dans leur diocèse, soit par eux-mêmes, soit par une personne commise par eux à leur place, absoudre, gratuitement, au for de la conscience, de tous péchés secrets, même réservés au Siège apostolique, tous ceux qui sont de leur juridiction, en leur imposant une pénitence salutaire. A l'égard du crime d'hérésie, la même faculté, au for de la conscience, est accordée, mais seulement à leur personne, et non à leurs vicaires.

Can. 7. *(Avant de les administrer au peuple, les évêques et les curés devront expliquer la vertu des sacrements; au cours des solennités de la messe seront exposés les textes sacrés.)*

Afin que le peuple fidèle s'approche des sacrements avec plus de respect et de dévotion, le saint concile enjoint à tous les évêques que non seulement eux-mêmes en exposent, quand ils les administreront, la vertu et l'usage de façon à être compris de ceux qui les reçoivent, mais qu'ils veillent à ce que les curés observent tous la même chose pieusement, prudemment, se servant s'il en est besoin et s'ils le peuvent commodément, de la langue vulgaire, suivant la forme prescrite par le concile pour l'exposé de chaque

1. Voir plus haut, sess. XIII, *De reformatione*, c. 7 et 8, p. 286-287.
2. IVe concile du Latran (1215), can. 8, *Qualiter et quomodo*, Hefele-Leclercq, t. v, p. 1337.

sacrement dans le catéchisme : forme que les évêques prendront soin de faire traduire en langue vulgaire et de faire expliquer au peuple par tous les curés. Au cours de la solennité de la messe et pendant la célébration des divins offices, ils exposeront, aux jours de fêtes et aux solennités, en langue vulgaire, les textes sacrés et les avis salutaires, qu'ils s'efforceront de faire pénétrer dans les cœurs, en évitant toutes les questions inutiles, pour mieux instruire leurs fidèles dans la loi du Seigneur.

Can. 8. *(Les pécheurs publics devront faire une pénitence publique, à moins que l'évêque n'en décide autrement. Établissement d'un pénitencier dans les cathédrales.)*

L'Apôtre avertit (II Tim., II, 23; Tit., III, 9) que les pécheurs publics doivent être corrigés publiquement. Quand donc quelqu'un aura commis un crime en public et à la vue de plusieurs personnes, de sorte qu'il n'y ait aucun doute que les autres n'en aient été offensés et scandalisés, il lui faudra enjoindre publiquement une pénitence proportionnée à sa faute, afin que ceux qui ont été excités au désordre par son exemple soient ramenés à une vie droite par le témoignage de son amendement. Quand il le jugera plus expédient, l'évêque pourra néanmoins changer cette sorte de pénitence publique en une pénitence secrète.

Dans toutes les cathédrales où cela se pourra commodément faire, l'évêque établira un pénitencier, en unissant à cette fonction la première prébende qui viendra à vaquer. Il choisira pour cet office un maître, docteur ou licencié en théologie ou en droit canon, de l'âge de quarante ans, ou tel autre qui lui paraîtra plus apte eu égard au lieu; et pendant que le pénitencier sera occupé à entendre les confessions, il sera considéré comme présent au chœur.

Can. 9. *(Par qui doivent être visitées les églises séculières qui ne sont d'aucun diocèse.)*

Les mêmes prescriptions autrefois ordonnées sous Paul III d'heureuse mémoire [1] et récemment sous notre très Saint-Père Pie IV dans ce même concile [2], concernant le soin que les Ordinaires doivent apporter à visiter les bénéfices, même exempts, seront aussi observées à l'égard des églises séculières qui sont dites ne relevant d'aucun diocèse. Elles seront visitées par l'évêque, comme délégué du Siège apostolique, dont l'église cathédrale sera la plus proche, si ce voisinage est sans contestation; sinon, par celui que le prélat dudit lieu aura une fois pour toutes choisi dans le concile provincial [3]; et ce, nonobstant privilèges et coutumes quelconques, même de temps immémorial.

1. Voir ci-dessus, sess. VI, *De reform.*, c. 4; sess. VII, c. 8, p. 165, 234.
2. Voir sess. XXI, *De reform.*, can. 8, *Quæcumque*, p. 423.
3. Voir ici le can. 2, p. 567.

Can. 10. *(L'exécution des ordonnances prises en suite des visites ne pourra être retardée par les subordonnés.)*

Afin que les évêques puissent mieux contenir dans l'obéissance et dans le devoir les peuples qu'ils régissent, dans toutes les choses qui concernent la visite et la correction des mœurs de leurs subordonnés, ils auront droit et pouvoir, même en tant que délégués du Siège apostolique, d'ordonner, régler, corriger et exécuter, selon les ordonnances des canons, toutes les choses que, dans leur prudence, ils estimeront nécessaires à l'amendement des subordonnés et au bien général de leur diocèse. Et, dans ces choses où il s'agit de la visite et de la correction des mœurs, aucune exemption, défense, appellation, interjection de plainte, même devant le Siège apostolique, ne pourra empêcher ou même suspendre l'exécution de ce qui aura été par eux jugé, ordonné, imposé.

Can. 11. *(Les titres d'honneur et les privilèges qui s'accordent aux particuliers, ne doivent rien diminuer du droit des évêques.)*

On constate que les privilèges et exemptions qui sont accordés, à divers titres, à nombre de personnes sont aujourd'hui une cause de trouble pour la juridiction des évêques et servent d'occasion, pour les exempts, de mener une vie licencieuse. Aussi le saint concile ordonne — si parfois l'on trouve bon, pour des causes graves, vraiment persuasives et presque nécessaires, d'honorer quelques personnes des titres de protonotaires, acolythes (assistants), comtes palatins, chapelains royaux et autres titres analogues, soit dans la Curie romaine, soit au dehors; ou de les recevoir en qualité d'oblats, ou de frères agrégés, ou de quelque autre manière, en quelque monastère, en qualité de frères servants dans les ordres de chevaliers, les monastères, les hospices et collèges, ou en quelque autre qualité que ce soit — qu'on ne doit pas entendre que ces privilèges enlèvent quoi que ce soit aux droits des Ordinaires. Toutes ces personnes, à qui de tels privilèges ont été ou seront accordés, sont soumises auxdits Ordinaires, comme délégués du Saint-Siège, absolument en toutes choses. Quant aux chapelains royaux, c'est la constitution d'Innocent III, qui commence *Cum capella* [1], qui règle leur cas. Sont exceptés ceux qui servent actuellement en ces dits lieux et ordres de chevaliers, qui demeurent à l'intérieur de leurs maisons et enclos, qui vivent sous le régime de l'obéissance religieuse, qui ont fait profession légitime selon la règle desdits ordres de chevalerie, ce dont l'Ordinaire s'assurera. Ce, nonobstant quelque privilège que ce soit, même de la religion de saint Jean de Jérusalem et de tous autres chevaliers.

Quant aux privilèges qu'on accorde habituellement à ceux qui demeurent à la cour de Rome, en vertu de la constitution d'Eugène [2] ou parce qu'ils appartiennent à la maison des cardinaux, ces privilèges ne concernent pas

1. *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, c. 16.
2. *Extr. com.*, l. V, tit. VII, c. 3, *Divina*.

ceux qui ont obtenu des bénéfices ecclésiastiques par rapport à ces bénéfices mêmes : sur ce point les bénéficiers, comme tels, demeurent soumis à la juridiction de l'Ordinaire : ce, nonobstant toutes défenses contraires.

Can. 12. *(Des qualités requises en ceux qui doivent être promus aux dignités et canonicats des cathédrales : leurs devoirs et obligations.)*

Les dignités, particulièrement dans les églises cathédrales, ont été établies pour conserver et accroître la discipline ecclésiastique, de sorte que ceux qui les obtiennent doivent être éminents en piété, servir d'exemple aux autres et aider les évêques et par leurs œuvres et par leur fonction. Il est donc de toute justice que ceux qui sont appelés à ces dignités soient tels qu'ils puissent répondre à leur emploi. Nul donc à l'avenir ne sera promu à quelque dignité que ce soit, comportant charge d'âmes, s'il n'a atteint au moins l'âge de vingt-cinq ans, passé quelque temps dans l'ordre clérical, et qui ne soit recommandable par l'intégrité de ses mœurs et par une science proportionnée aux exigences de sa fonction, conformément à la constitution d'Alexandre III, publiée au (IIIe) concile du Latran, et qui commence par *Cum in cunctis* [1].

Les archidiacres, qu'on appelle « les yeux de l'évêque » [2], devront, dans toutes les églises où ce sera possible, être maîtres en théologie, ou docteurs et licenciés en droit canonique. Toutes les autres dignités ou personnats, qui n'ont point charge d'âmes, devront cependant avoir pour titulaires des ecclésiastiques capables, âgés d'au moins vingt-deux ans.

Tous ceux qui seront pourvus de quelque bénéfice que ce soit, comportant charge d'âmes, devront faire entre les mains de l'évêque lui-même, ou, si l'évêque est empêché, entre celles de son vicaire général ou de son official, profession publique de leur foi orthodoxe, dans le terme minimum de deux mois après leur prise de possession, et promettre et jurer de demeurer dans l'obéissance à l'Église romaine [3]. — Ceux qui sont pourvus de canonicats et de dignités dans les églises cathédrales, sont tenus de faire la même chose, non seulement devant l'évêque ou son official, mais encore dans le chapitre; autrement tous les bénéficiaires sus-indiqués ne pourront percevoir leurs fruits et la possession de leur bénéfice ne leur servira de rien pour cela.

Nul à l'avenir ne sera non plus reçu à aucune dignité, canonicat, ou portion, qui ne soit dans l'ordre sacré requis pour la dite dignité, prébende ou portion, ou qui ne soit d'un âge tel qu'il puisse recevoir le dit ordre dans le temps ordonné par le droit et par le présent saint concile [4].

1. Lire : *Cum in sacris*. IIIe concile du Latran (1179), can. 3, Hefele-Leclercq, t. v, p. 1089. Voir ci-dessus, sess. vii, *De reform.*, c. 1, p. 232.

2. L'expression, empruntée aux fausses décrétales, a été reprise par Innocent III, *Décret*, l. I, tit. xxiii, c. 7, *Ad hæc*.

3. Ce sera la formule de foi prescrite par Pie IV. Voir plus loin, p. 638.

4. Cf. l. I, tit. vi, c. 34, *Cum ex eo, in VI°* et ci-dessus, sess. vii, *De reform.*, c. 12, p. 235.

Dans toutes les églises cathédrales, à chaque canonicat ou portion sera attachée l'obligation d'être dans un certain ordre, soit de prêtre, soit de diacre, soit de sous-diacre. L'évêque, de l'avis de son chapitre, établira au mieux ce règlement et marquera à quel ordre sacré sera désormais affectée chaque prébende, en sorte cependant que la moitié au moins des places soient remplies par des prêtres, les autres par des diacres et des sous-diacres. Cependant là où une coutume plus louable existe qu'un plus grand nombre ou même que tous soient prêtres, on observera absolument cet usage.

Le saint concile exhorte aussi que, dans les provinces où la chose se pourra faire aisément, toutes les dignités et la moitié au moins des canonicats des églises cathédrales ne soient conférées qu'à des maîtres ou à des docteurs, ou bien à des licenciés en théologie ou en droit canonique.

Il ne sera plus permis, en vertu d'aucun statut ou coutume, à ceux qui possèdent dans les dites cathédrales ou collégiales, des dignités, canonicats, prébendes ou portions, d'être absents desdites églises plus de trois mois chaque année, sans préjudice cependant des constitutions (particulières) des églises qui demanderaient un plus long temps de service. Autrement chacun des contrevenants sera privé, la première année, de la moitié des fruits qu'il a faits siens, en raison même de sa prébende et de la résidence. S'il retombe une seconde fois dans pareille négligence de son devoir, il sera privé de tous les fruits qu'il aurait acquis cette année-là; et s'il y en avait qui persévérassent dans leur contumace, on procéderait contre eux suivant les constitutions des saints canons [1].

A l'égard des distributions, ceux qui assisteront aux heures, les recevront; les autres, sans collusion ni remise possible, en seront privés conformément au décret de Boniface VIII qui commence *Consuetudinem* [2] et que le concile remet en usage, nonobstant tous autres statuts et coutumes. Tous seront obligés de prendre part à l'office, personnellement et non par des substituts, d'assister et de servir l'évêque célébrant ou officiant pontificalement, et de chanter respectueusement, distinctement et dévotement les louanges de Dieu, dans le chœur institué précisément pour célébrer son nom en hymnes et en cantiques. Ils seront toujours vêtus décemment, soit dans l'église soit hors de l'église; ils s'abstiendront des chasses défendues, des vols d'oiseau, des danses, des cabarets, des jeux; ils seront d'une intégrité de mœurs telle qu'ils puissent à bon droit être appelés le sénat de l'Église.

Quant aux autres choses qui regardent la conduite de l'office divin, la bonne manière de chanter et de psalmodier qu'il y faut observer, les règles à garder pour s'assembler au chœur et de s'y tenir, et enfin tout ce qui concerne les ministres de l'Église ou les autres choses semblables, s'il s'en

1. *Decret.*, l. III, tit. IV, c. 17, *Clericos*.
2. Cf. l. III, tit. III, c. un., *De clericis non residentibus, in VI°*.

présente, le synode provincial en prescrira une formule, suivant les convenances de chaque province et suivant les usages du pays. Cependant l'évêque, assisté au moins de deux chanoines, dont l'un choisi par lui, l'autre nommé par le chapitre, pourra pourvoir en tout cela dans la mesure où cela lui semblera utile.

Can. 13. *(Comment pourvoir à la vie des églises cathédrales et paroissiales pauvres. Qu'il faut bien délimiter les paroisses.)*

Plusieurs églises cathédrales se trouvent fort resserrées et d'un revenu si faible qu'il ne répond nullement à la dignité épiscopale et qu'il est insuffisant pour les besoins des églises. Ayant donc convoqué les intéressés, le concile provincial devra examiner et peser avec soin quelles églises il serait à propos d'unir ensemble, ou comment on pourrait leur procurer de nouveaux revenus, afin de remédier à leur peu d'étendue ou à leur pauvreté; les procès-verbaux de ces délibérations seront envoyés au souverain pontife, qui, étant ainsi informé de l'affaire, jugera dans sa prudence ce qui sera le plus expédient, ou unir ensemble les églises peu étendues, ou leur procurer quelque augmentation de revenus. Mais, en attendant que ces décisions puissent avoir leur effet, le souverain pontife pourra pourvoir à la subsistance des dits évêques, qui, en raison de l'exiguïté ou de la pauvreté de leurs diocèses, ont besoin de secours, en leur octroyant quelques bénéfices, à condition toutefois que ce ne soient pas des cures, dignités, canonicats ou prébendes, ni des monastères où l'observance régulière soit en vigueur ou qui soient soumis à des chapitres généraux ou à des visiteurs déterminés.

Pareillement, dans les églises paroissiales dont les revenus sont si faibles qu'ils ne peuvent suffire aux charges indispensables, l'évêque aura soin, s'il ne peut y pourvoir par l'union de quelques bénéfices (non réguliers cependant), de faire en sorte qu'on assemble un fonds suffisant pour l'honnête entretien du curé et pour les nécessités de la paroisse, soit au moyen de l'attribution de prémices ou de dîmes, soit par des contributions ou des cotisations des paroissiens, ou encore par un autre moyen qui lui paraîtra plus commode.

Mais, dans toutes les unions quelles qu'elles soient, celles dont il vient d'être question ou celles qui pourraient se faire pour toute autre cause, les églises paroissiales ne seront jamais unies à aucun monastère, à aucune abbaye, à aucune dignité ou prébende d'église cathédrale ou collégiale, ni à aucun autre bénéfice simple, hôpital ou ordre de chevalerie; les unions de cette espèce qui pourraient avoir été déjà faites seront soumises à la revision de l'évêque, conformément au décret déjà rendu dans ce même concile sous Paul III [1], d'heureuse mémoire, décret dont l'application sera faite même aux unions qui auraient pu être réalisées depuis sa publication jusqu'à ce jour. Ce, nonobstant les termes sous lesquels elles auraient pu être con-

1. Voir sess. VII, *De reform.*, c. 6, p. 234.

clues et qui sont tenus comme suffisamment exprimés ici. Au reste, toutes les dites églises cathédrales, dont le revenu annuel, selon une juste évaluation, n'excédera point la somme de mille ducats, les églises paroissiales qui ne passent pas même cent ducats, ne pourront être grevées à l'avenir d'aucune pension ni réserve de fruits.

En ce qui concerne les villes ou les endroits où les paroisses ne sont pas bien délimitées, où les recteurs n'ont pas d'ouailles propres qu'ils gouvernent, mais où les sacrements sont administrés indistinctement à ceux qui se présentent, le saint concile enjoint aux évêques, pour la plus grande sûreté du salut des âmes qui leur sont commises, de diviser le peuple en certaines paroisses distinctes, et d'assigner à chaque paroisse un curé propre et perpétuel, qui puisse connaître ses paroissiens et duquel les paroissiens puissent licitement recevoir les sacrements. Ou bien encore, ils apporteront remède à cet inconvénient d'une autre manière plus commode, comme le requerront l'état et la disposition des lieux. Ils auront pareillement soin que dans les villes et endroits où n'existent pas de paroisses, il en soit créé au plus tôt, nonobstant tous privilèges, toutes coutumes, même de temps immémorial.

Can. 14. *(Les évêques devront, en ce qui concerne la collation des bénéfices, supprimer tous usages dictés par la simonie ou l'avarice.* [1]*)*

Dans plusieurs églises, cathédrales, collégiales ou paroissiales, les règlements permettent, ou plutôt une mauvaise coutume veut que, pour l'élection, la présentation, la nomination, l'institution, la confirmation, la collation ou autre provision, ou encore la prise de possession de quelque église cathédrale ou bénéfice, des canonicats et prébendes, ou encore à l'occasion d'une participation aux revenus ou aux distributions journalières, on mette certaines conditions, comme de retrancher une partie des fruits ou payer certains droits, on fasse certaines promesses ou compensations illicites ou encore, on accorde certains profits, qui dans quelques églises s'appellent « bénéfices de tour ». Tout cela, le saint concile le déteste; il ordonne donc aux évêques de ne plus permettre la levée de tels droits, à moins qu'ils ne soient employés à des usages pieux, ni ces sortes d'entrée dans les bénéfices, qui peuvent être soupçonnées de simonie ou d'avarice sordide. Qu'ils examinent au contraire les dits règlements et coutumes et, qu'à l'exception de ce qu'ils y trouveront de bon et de louable, ils rejettent et abolissent tout le reste, comme pratiques corrompues et scandaleuses.

Quant à ceux qui contreviendraient de quelque manière que ce soit aux prescriptions du présent décret, le concile déclare qu'ils encourront les peines portées contre les simoniaques par les saints canons et par plusieurs constitutions des souverains pontifes. Il les renouvelle toutes, nonobstant

1. Nous abandonnons, dans ce titre, l'énoncé de Chifflet, pour adopter la correction proposée par Mgr Ehses, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 985, note 2.

tous statuts, règlements, coutumes, même de temps immémorial et même confirmés par l'autorité du Siège apostolique. L'évêque, comme délégué du Siège apostolique, aura pouvoir de connaître de leur subreption, obreption ou défaut d'intention.

Can. 15. *(Comment augmenter les prébendes trop faibles des cathédrales ou collégiales insignes.)*

Dans les églises cathédrales et collégiales insignes, où les prébendes sont en grand nombre et si faibles de revenus qu'elles ne peuvent, avec les distributions journalières, entretenir honnêtement les chanoines conformément à leur état et condition et eu égard au lieu et à la qualité des personnes, les évêques, du consentement du chapitre, pourront y unir quelques bénéfices simples, mais non réguliers. Si l'on ne peut y pourvoir de cette manière, les évêques pourront supprimer quelques-unes des dites prébendes, du consentement des patrons, si elles relèvent d'un patronat laïque; et, les ayant ainsi réduites à un nombre moindre, appliquer les revenus et les fruits de celles qui auront été supprimées aux distributions journalières de celles qui subsisteront. Ils veilleront cependant à ce qu'il en reste assez pour faire le service divin d'une manière digne de l'Église [1]. Ce, nonobstant toutes conditions, privilèges, réserve générale ou spéciale ou affectation, et sans que l'effet des dites unions ou suppressions puisse être rendu nul ou empêché par quelque provision que ce soit, pas même en vertu d'aucune résignation, ou d'aucune autre dérogation ou suspension.

Can. 16. *(Des fonctions du chapitre, en cas de vacance du siège.)*

En cas de vacance du siège, dans les lieux où il est chargé de percevoir les revenus, le chapitre établira un ou plusieurs économes vigilants, qui auront soin des affaires et des biens de l'Église, pour en rendre compte à qui de droit. Il sera aussi tenu, dans les huit jours qui suivront le décès de l'évêque, de nommer un official ou vicaire ou de confirmer celui qui sera en place, lequel doit être au moins docteur ou licencié en droit canonique, ou du moins capable, autant que faire se peut. Si l'on n'en avait pas de la sorte, il appartient au métropolitain de faire cette désignation. Si l'église vacante est elle-même métropole, ou bien exempte, et que le chapitre ait été négligent, comme on vient de le supposer, alors le plus ancien suffragant, s'il s'agit de la métropole, l'évêque le plus proche, s'il s'agit d'une église exempte, aura le pouvoir d'établir un économe et un vicaire capables.

L'évêque qui sera promu dans la suite à cette église vacante, se fera rendre compte par les dits économe et vicaire et par tous les autres officiers et administrateurs qui, pendant la vacance du siège, auront été établis par le chapitre ou par d'autres à sa place, même si ce sont des membres du cha-

1. Voir sess. XXI, *De reform.*, c. 3: sess. XXII, *De reform.*, c. 3, p. 421, 461.

pitre, de toutes les choses qui le regardent et de toutes leurs fonctions, emplois, juridictions, gestions et administrations quelconques. Il aura le pouvoir de punir ceux qui, au cours de leur office ou administration, auraient commis quelque faute, même si les dits officiers avaient déjà rendu leurs comptes et obtenu quittance et décharge du chapitre ou des commissaires par lui députés. Le chapitre sera tenu de rendre compte au dit évêque des papiers appartenant à l'église, s'il en était parvenu aux mains des chanoines.

Can. 17. *(De la collation des bénéfices : en quels cas on en peut tenir deux.)*

Le bon ordre dans l'Église est perverti, quand un seul ecclésiastique occupe la place de plusieurs. Les sacrés canons ont donc saintement réglé que nul ne pouvait être attaché à deux églises. Mais plusieurs, aveuglés d'une malheureuse passion d'avarice et s'abusant eux-mêmes sans pouvoir tromper Dieu, n'ont pas honte d'éluder, par divers artifices, des ordonnances si bien établies et de s'attacher simultanément divers bénéfices. Aussi, le saint concile, désirant rétablir la discipline nécessaire au bon gouvernement des églises, porte le présent décret, qu'il entend rendre obligatoire à qui que ce soit, quel que soit le titre dont on soit revêtu, fût-ce même la dignité cardinalice : à l'avenir, à la même personne, il ne sera conféré qu'un seul bénéfice ecclésiastique. Mais si cependant ce bénéfice n'est pas suffisant pour l'entretien honnête de celui à qui il est conféré, il sera possible de lui conférer un autre bénéfice simple suffisant, pourvu que l'un et l'autre bénéfices ne requièrent pas la résidence personnelle. Cette prescription concerne non seulement les églises cathédrales, mais aussi tous les autres bénéfices, tant séculiers que réguliers, même en commende, de quelques titres et qualités qu'ils soient.

Ceux qui détiennent présentement plusieurs églises paroissiales ou une cathédrale et une autre paroissiale seront absolument contraints, nonobstant toutes dispenses et unions à vie, n'en retenant qu'une paroissiale ou la cathédrale seule, de quitter dans le délai de six mois les autres églises paroissiales. Autrement, tant les paroissiales que les autres bénéfices qu'ils détiennent, seront censés être vacants de plein droit et, comme tels, pourront être librement conférés à des personnes idoines. Ceux qui les possédaient auparavant, après le dit temps, ne pourront, en sûreté de conscience, en percevoir les fruits. Cependant le saint concile souhaite que l'on pourvoie aux nécessités de ceux qui résigneront leurs bénéfices d'une façon aussi commode que possible, comme il semblera meilleur au souverain pontife.

Can. 18. *(L'évêque doit nommer immédiatement un vicaire pour desservir les cures vacantes, en attendant la nomination du curé. Comment les curés doivent être nommés et par qui doivent-ils être examinés ?)*

Il est souverainement avantageux au salut des âmes qu'elles soient gouvernées par des curés dignes et capables. Afin donc qu'on puisse

mieux et plus rapidement y réussir, quand une église paroissiale viendra à vaquer, soit par mort, soit par résignation, même faite en cour de Rome, ou de quelque autre manière que ce soit; quand même la charge des âmes paraîtrait incomber à l'église même ou à l'évêque et que la paroisse serait administrée par un ou plusieurs prêtres; même à l'égard des églises appelées patrimoniales ou réceptives, dans lesquelles l'évêque confie d'ordinaire la charge des âmes à un ou plusieurs prêtres (qui tous sont obligés par le présent concile à subir l'examen ci-après prescrit); quand même encore la même église paroissiale serait réservée ou affectée généralement ou spécialement, en vertu même d'un indult ou privilège accordé en faveur de cardinaux de la sainte Église romaine, d'abbés ou de chapitres : l'évêque, prescrit le saint concile, sera obligé, s'il en est besoin, aussitôt qu'il aura connaissance de la vacance, d'établir dans la paroisse un vicaire capable, en lui assignant, selon qu'il jugera à propos, une portion convenable des revenus, pour supporter les charges de la dite église, jusqu'à ce qu'elle soit pourvue d'un recteur.

Dans ce but, l'évêque ou celui qui a droit de patronage, nommera dans les dix jours (ou dans tel temps qu'il plaira à l'évêque de prescrire) quelques ecclésiastiques capables de gouverner cette église, et cela devant des commissaires chargés de les examiner. Il sera néanmoins libre aux autres personnes qui connaîtraient des ecclésiastiques capables de remplir cet emploi, de porter leurs noms (à la connaissance de l'évêque), afin qu'on puisse ensuite prendre information exacte de l'âge, de la bonne conduite, de la suffisance de chacun d'eux. Et même, si l'évêque ou le synode provincial le jugent plus à propos, suivant la coutume du pays, on pourra faire savoir par un mandement public que ceux qui voudraient être examinés, n'ont qu'à se présenter. A l'époque fixée, tous ceux dont on aura pris les noms, seront examinés par l'évêque, ou, s'il est occupé ailleurs, par son vicaire général et trois autres ecclésiastiques au moins. Si les avis sont également partagés ou demeurent individuellement dissemblables, l'évêque ou son vicaire général pourra porter son suffrage sur qui il préférera.

En ce qui concerne les examinateurs, il en sera proposé chaque année six par l'évêque ou son vicaire général, qui devront mériter l'agrément et l'approbation du synode. Si une église devient vacante, l'évêque en choisira trois d'entre eux qui, avec lui, feront l'examen (des candidats); s'il se présente dans la suite une autre vacance, il pourra reprendre les mêmes ou en désigner trois autres, parmi les six, à son gré. Seront pris pour examinateurs des maîtres ou docteurs, ou des licenciés en théologie ou en droit canonique, ou bien encore ceux qui paraîtront les plus aptes à cet emploi parmi les autres ecclésiastiques, tant séculiers que réguliers, même des ordres mendiants. Tous jureront sur les saints évangiles de s'acquitter fidèlement de leur fonction sans égard à aucun intérêt humain. Ils se garderont bien de ne rien accepter, ni avant, ni après, à l'occasion de cet examen. Autrement

tant eux-mêmes que ceux qui leur donneraient quelque chose encourraient le crime de simonie, dont ils ne pourraient être absous qu'en quittant les bénéfices qu'ils possédaient auparavant, de quelque manière que ce soit, et demeureraient inhabiles à en jamais posséder d'autres. De tout ce qu'ils auront fait, ils sont tenus de rendre compte, non seulement devant Dieu, mais même, s'il en est besoin, devant le synode provincial qui pourra les punir sévèrement, à son gré, s'il découvre qu'ils ont forfait à leur devoir.

L'examen terminé, on fera connaître tous ceux que les examinateurs auront estimés aptes à gouverner l'église vacante, par la maturité de leur âge, leurs bonnes mœurs, leur savoir, leur prudence, et toutes les autres qualités nécessaires à cet emploi. Et, entre eux tous, l'évêque choisira celui qui lui paraîtra le plus apte de tous. A celui-là et non à un autre sera conférée la dite église par celui à qui il appartient de la conférer. — Si elle est de patronage ecclésiastique, et que l'institution en appartienne à l'évêque et non à un autre, celui que le patron aura jugé le plus digne entre les candidats approuvés par les examinateurs, sera par lui présenté à l'évêque, pour être pourvu. Mais quand l'institution devra être faite par un autre que l'évêque, alors l'évêque seul, entre ceux qui sont jugés dignes, choisira le plus digne, lequel sera présenté par le patron à qui appartient le droit d'institution. — Si l'église est de patronage laïque, celui qui sera présenté par le patron sera examiné par les mêmes commissaires députés, comme il est dit ci-dessus, et il ne sera admis que s'il est jugé capable. Dans tous les cas susdits, on ne pourvoira à l'église vacante que l'un de ceux qui auront subi l'examen et auront été approuvés, suivant la règle ci-dessus indiquée. Aucune dévolution, aucun appel interjeté, même devant le Siège apostolique, les légats, les vice-légats ou nonces du dit Siège, ni devant aucun évêque ou métropolitain, primat ou patriarche, ne pourra arrêter l'effet du rapport des dits examinateurs, ni empêcher qu'il soit mis à exécution. Autrement, le vicaire déjà commis par le choix de l'évêque pour un temps, ou qui sera commis dans la suite, à la garde et au gouvernement de l'église vacante, n'en sera pas retiré jusqu'à ce qu'on l'ait pourvu lui-même ou qu'on en ait pourvu un autre, approuvé et élu comme ci-dessus.

Toutes les provisions et institutions faites en dehors de la forme susdite, seront tenues comme subreptices. Ce, sans que puissent prévaloir contre le présent décret aucune exemption, aucun indult, privilège, aucune prévention, affectation, nouvelle provision, aucun indult accordé à certaines universités [1], même limité à une certaine somme, et en général aucun autre empêchement que ce soit.

Si cependant les revenus de la dite paroisse sont si minimes qu'ils ne méritent pas qu'on s'expose aux formalités de cet examen; si personne ne

1. Voir sess. VII, *De reform.*, c. 13, p. 235: et, plus loin, sess. XXV, *De reform.*, c. 9, p. 617.

se présente pour subir l'examen; si, en raison de dissensions et de factions manifestes qui se rencontrent en quelques endroits, on peut craindre qu'il ne s'élève à cette occasion des tumultes et qu'il se produise de graves rixes, l'Ordinaire, s'il le juge expédient et d'accord avec les commissaires députés, pourra omettre ces formalités et s'en tenir à un autre examen privé, en observant cependant les autres prescriptions. Si, en ce qui concerne les formalités de l'examen, le synode provincial trouve quelque chose à ajouter ou à retrancher, il pourra pareillement le faire.

Can. 19. *(Abrogation des mandats de provision, grâces expectatives, ...)*

Le saint concile prescrit que les mandats de provision, les grâces dites expectatives, ne seront plus accordés, même à des collèges, universités, sénats ou personnes particulières, pas même sous la forme d'indult, ou même limités à une certaine somme, et sous quelque prétexte que ce soit. Nul ne pourra plus se servir de celles qui ont été accordées jusqu'à présent. Pareillement ne seront plus accordés à personne, pas même aux cardinaux de la sainte Église romaine, de réserves mentales ou autres grâces quelles qu'elles soient, concernant les bénéfices qui doivent vaquer, ni aucun indult sur les églises d'autrui et les monastères. Tout ce qui aura été accordé dans ce sens jusqu'ici sera considéré comme abrogé.

Can. 20. *(Comment traiter les causes relevant de la juridiction ecclésiastique ?)*

Toutes les causes, de quelque nature qu'elles soient, relevant de la juridiction ecclésiastique, même si elles sont bénéficiales, n'iront en première instance que devant les Ordinaires des lieux; elles seront entièrement terminées dans le délai maximum de deux ans, à compter du jour où aura été intenté le procès. Autrement, ce délai passé, il sera libre aux parties, ou à l'une d'elles, de se pourvoir devant des juges supérieurs, d'ailleurs compétents, qui prendront la cause en l'état où elle se trouvera et auront soin de la terminer au plus tôt. Avant ce délai, ces causes ne pourront être confiées à d'autres ou évoquées; les appels qui pourraient être faits ne devront être reçus par aucun supérieur; il ne pourra y avoir confrontation ou rejet, qu'après une sentence définitive ou ayant force de définitive, dont le grief même ne saurait être réparé par un appel.

Sont exceptées de cette règle les causes, qui selon les sanctions canoniques doivent être traitées par le Saint-Siège, ou celles que, pour une cause raisonnable et urgente, le souverain pontife, par un rescrit spécial de la Signature, soussigné de la main propre de Sa Sainteté, jugera bon d'évoquer et de confier à (sa Curie).

Les causes matrimoniales et criminelles ne seront pas laissées au jugement du doyen, de l'archidiacre, ni des autres inférieurs, même s'ils sont en visite canonique. Elles relèvent de l'examen et de la juridiction de l'évêque seulement, même si entre l'évêque et le doyen, l'archidiacre ou d'autres

inférieurs, il y avait au moment même quelque procès pendant, en quelque instance que ce soit, concernant la connaissance de ces causes. Si, dans ces causes, l'une des parties fait devant l'évêque la preuve de sa pauvreté, elle ne pourra être contrainte de plaider hors de la province, ni en seconde, ni en troisième instance, à moins que l'autre partie n'accepte de fournir les moyens de subvenir aux dépenses du procès.

Les légats, même *a latere*, les nonces, gouverneurs ecclésiastiques et autres, en vertu de quelques pouvoirs et facultés que ce soit, non seulement n'entreprendront pas d'empêcher les évêques dans l'instruction des causes susdites, ni de prévenir leur juridiction ou de les y troubler en quelque façon que ce soit; mais ils ne procéderont pas non plus contre aucun clerc, ou aucune autre personne ecclésiastique, si ce n'est qu'après que l'évêque, requis de procéder, s'y sera montré négligent. Autrement, toutes leurs procédures et ordonnances seront nulles et ils seront tenus de satisfaire aux dommages-intérêts des parties.

En outre, si quelqu'un fait appel dans les cas permis par le droit, ou porte plainte de quelque grief qu'on lui ait fait, ou même qu'il ait recours à un autre juge en raison du terme de deux ans expiré (comme il est dit ci-dessus), il sera tenu d'apporter devant le juge de l'appel, à ses frais et dépens, toutes les pièces du procès intenté devant l'évêque et d'en donner auparavant avis à l'évêque, afin qu'ainsi, si celui-ci estime devoir informer de quelque chose le juge de l'appel pour instruction du procès, il puisse le lui signifier. Si l'intimé comparaît, il sera obligé de prendre sa part des frais nécessités par le transfert des pièces, s'il désire s'en servir, à moins que la coutume du lieu soit différente et laisse à l'appelant la charge de tous les frais.

Au surplus, le notaire (greffier) sera tenu de délivrer au dit appelant copie des pièces, le plus promptement qu'il le pourra, au plus tard dans le mois, moyennant le salaire raisonnable qui lui sera payé. Si par fraude ou par malice, il diffère de délivrer les pièces, il sera suspendu de son office aussi longtemps qu'il plaira à l'Ordinaire et condamné à une amende double des frais du procès, amende à partager entre l'appelant et les pauvres du lieu. Mais si le juge lui-même est consentant et complice de ce retard, ou si, de quelque manière que ce soit, il met empêchement à ce que toutes les pièces soient intégralement remises dans le délai voulu à l'appelant, il sera tenu, comme ci-dessus, à une pénalité du double des frais. Ce, nonobstant tous privilèges, indults, concordats, qui n'obligent que leurs auteurs, et toutes autres coutumes.

Can. 21. *(Déclaration du concile sur certains termes de la première session tenue sous Pie IV.)*

Le saint concile souhaitant qu'il ne naisse jamais à l'avenir de difficultés à propos des décrets qu'il a publiés, explique pour ce motif les paroles suivantes contenues dans le décret public de la première session

tenue sous le Très Saint-Père Pie IV, savoir : *Qu'il y soit traité, les légats y présidant et proposant, des choses qui paraîtront au concile propres et convenables à adoucir les malheurs des temps, apaiser les controverses de la religion, réprimer les langues malignes et trompeuses, corriger les abus et la dépravation des mœurs, et établir dans l'Église une paix véritable et chrétienne.* Le concile déclare que, dans les paroles citées, sa pensée n'a pas été que la manière habituelle de traiter les affaires dans les conciles généraux dût être en aucune façon modifiée, ni que rien de nouveau soit ajouté ou retranché à personne, hors ce qui a été jusqu'ici établi par les saints canons ou la forme des conciles généraux.

La session suivante, qui devait être la dernière du concile de Trente, est indiquée ici pour le jeudi après la conception de la bienheureuse vierge Marie, 9 décembre. Elle fut, en réalité, commencée le 3 et terminée le 4 décembre.

CHAPITRE V

SESSION XXV[1]

En annonçant la session xxv, au nom du cardinal président, l'évêque de Trévise rappelait qu'on y devait traiter « du sixième chapitre qui est remis jusque là, et des chapitres restant de la réformation déjà présentés et autres concernant le même sujet » (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 999).

Ces chapitres de réformation étaient les plus importants : ils concernaient la réforme de la vie cléricale et monastique. Dès le 15 septembre, ils avaient été proposés en partie. Mais c'est seulement à partir du 22 novembre qu'ils purent être discutés. La date de la session, primitivement fixée au 9 décembre, fut avancée au 3, en raison des mauvaises nouvelles reçues concernant la santé de Pie IV.

L'évêque de Trévise avait ajouté : « S'il est jugé à propos et que le temps le permette, on y pourra aussi traiter quelques dogmes, selon qu'ils seront proposés en leur temps dans les congrégations. » Ces dogmes devaient être : le purgatoire, l'invocation et la vénération des saints, le culte des reliques et des images : dogmes qui furent promulgués dans la première partie de la session, soit le 3 décembre ; ce même jour fut publié le décret de réformation touchant les réguliers et les religieuses, ainsi que le décret de réformation touchant la vie du clergé. Le lendemain, furent lus et publiés quelques brefs décrets, dont le principal concerne les indulgences. Puis, devant toute l'assemblée furent lus les décrets et définitions portés sous Paul III et Jules III, afin que l'assemblée des évêques les ratifiât par leurs acclamations. Enfin, le cardinal Morone prononça la clôture du concile.

I. — Décret touchant le purgatoire.

I. Préparation du décret

Les variations de Luther et les négations de Calvin touchant le purgatoire étaient connues des Pères du concile. On ne voit pas qu'un

1. 3-4 décembre 1563. Pour la partie historique, voir t. ix, p. 971-1028.

catalogue d'erreurs ait été dressé ici, comme le concile l'avait fait pour d'autres points du dogme attaqués par les novateurs [1]. Cependant dès le début du concile, la question du purgatoire était prévue au programme. Massarelli nous apprend que, dès le 19 juin 1547, des articles sur le purgatoire avaient été distribués aux théologiens mineurs et que leur discussion avait occupé les séances des jours suivants. (*Conc. Trid.*, t. I, p. 665.) Mais nous n'avons pas d'autres renseignements que cette indication vague.

Les événements et l'ordre des discussions conciliaires retardèrent l'examen de la question jusqu'à la fin du concile. A l'issue de la congrégation générale du 15 novembre 1563, il fut décidé que des théologiens de toutes nations rédigeraient les canons sur les dogmes restant à définir : purgatoire, indulgences, culte des saints et des images, que les Pères adopteraient par *placet* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1017, note 6). Le décret des théologiens mineurs était prêt dès le 30 novembre : ces théologiens observaient que ces matières avaient déjà été traitées dans d'autres conciles et notamment à Florence et même en certaines sessions du concile de Trente et qu'en conséquence il suffisait de les aborder brièvement en des formules générales, laissant aux évêques le soin de faire le reste (*Conc. Trid.*, t. IX, n. 1069). Ces « canons », écrit l'évêque de Verdun, Pseaume, rédigés et approuvés *a nonnullis doctissimis Patribus et theologis* [2], avaient été distribués par écrit par le secrétaire du concile avant la réunion plénière (*Conc. Trid.*, t. II, p. 878).

Le décret sur le purgatoire fut lu par l'évêque de Castellaneta (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1069). De timides observations furent faites : Claude de Saintes, abbé de Lunéville, aurait désiré qu'on ajoutât des textes scripturaires; Laynès désirait qu'un canon vînt corroborer la déclaration du décret (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1071). Les évêques français désiraient partir et ne pouvaient être retenus. Les décrets furent donc lus, comme il avait été convenu, et acceptés par acclamation de la presque totalité des Pères (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1076). Dès le lendemain le décret sur le purgatoire fut publié en la première partie de la XXV[e] et dernière session.

1. Sur les erreurs protestantes, voir *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1264-1278; 2086.

2. Les rédacteurs furent les archevêques et évêques de Grenade, Braga, Lanciano, Prague, Reggio, Capaccio, Ségovie, Léon, Orense, Arras, Modène, Chioggio, Cinq-Églises et Przmysl, ainsi que le général des jésuites Lainez. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1070, note 3.)

II. Texte du décret[1]

Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis et novissime in hac œcumenica synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam, a christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quæstiones, quæque ad ædificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. (Cf. I Tim., I, 4; II, 23; Tit., III, 9.) Incerta item, vel quæ specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero quæ ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant.

Puisque l'Église catholique, instruite par l'Esprit-Saint, à la lumière des saintes Écritures et de l'antique tradition des Pères, a enseigné dans les sacrés conciles et enseigne en dernier lieu dans ce concile œcuménique qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de l'autel, le saint concile prescrit aux évêques de veiller à ce que la doctrine vraie du purgatoire, reçue des saints Pères et des saints conciles, soit prêchée partout avec zèle et que les chrétiens en soient instruits, s'y attachent et y croient. Mais, près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles, qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort la plupart du temps aucun profit pour la piété. Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme des choses apparemment fausses. Qu'ils interdisent comme scandaleux et offensant pour les fidèles tout ce qui se rapporte à la pure curiosité, tout ce qui s'inspire d'un lucre honteux.

Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynæ aliaque pietatis opera, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum Ecclesiæ instituta pie et devote fiant, et

Mais, au contraire, les évêques veilleront à ce que les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles vivants ont coutume d'offrir pour les fidèles dé-

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1077.

quæ pro illis ex testatorum fundationibus vel alia ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus et Ecclesiæ ministris et aliis, qui hoc præstare tenentur, diligenter et accurate persolvantur.

funts se fassent avec piété et dévotion, selon les institutions de l'Église. Les suffrages dus aux défunts par suite des fondations établies par testament ou de toute autre manière devront être acquittés non avec négligence, mais avec soin et diligence, par les prêtres et les ministres de l'Église et les autres qui y sont tenus.

III. Bref commentaire

1° *Sources.* — Les sources de la croyance au purgatoire sont indiquées : Écriture sainte, tradition antique des Pères, conciles et très récemment le concile de Trente lui-même.

De la sainte Écriture le concile ne dit rien de plus précis. Il laisse donc aux théologiens et aux exégètes le soin de chercher en quelle façon l'Écriture peut donner un fondement à la croyance au purgatoire, soit par des textes précis, comme Eck avant le concile de Trente et Bellarmin, après ce concile, ont voulu le faire, pourchassant ainsi Luther sur le terrain même que sa proposition 37 voulait éluder, soit par la doctrine générale, explicitement proposée par l'Écriture, d'une expiation nécessaire pour tout péché non encore entièrement réparé [1].

1. Luther avait nié que le purgatoire puisse être prouvé par la sainte Écriture, *qui soit dans le canon* (Denz.-Bannw., n. 777). « La finale, *quæ sit in canone* montre bien que Luther avait en vue de rejeter la preuve du purgatoire par le texte des Machabées, dont il contestait précisément la canonicité. C'est ce texte surtout qui manifeste l'existence d'une expiation dans l'au-delà et l'efficacité des suffrages pour les morts. Aussi, ne pouvant nier l'évidence, le réformateur nia la canonicité du livre tout entier, tout comme, refusant aux bonnes œuvres toute valeur méritoire, il nia résolument, impudemment, la canonicité de l'épître de Jacques. Ainsi la condamnation portée par Léon X visait non seulement à proclamer le fondement scripturaire du dogme du purgatoire, mais encore à restaurer la canonicité du IIe livre des Machabées, niée par Luther à l'occasion de ce fondement.

L'analyse des textes du Nouveau Testament invoqués en faveur de l'existence du purgatoire montre qu'ici l'argument démonstratif est moins direct, moins efficace. On doit même convenir que plusieurs de ces textes ne sont pas *ad rem* ou qu'il faut employer un véritable raisonnement théologique pour en tirer une indication en faveur du purgatoire. Quelques-uns néanmoins, notamment Matth., xii, 31-32 et I Cor., iii, 10 d'une façon plus nette, Matth., v, 25 et peut-être I Cor., xv, 29 d'une façon plus lointaine, suffisent à contrecarrer les prétentions de Luther. « Sans avoir par eux-mêmes rien de démonstratif, (ces textes) s'oppo-

De l'antique tradition des Pères, les théologiens et les prélats assemblés à Trente ont invoqué dans leurs travaux préliminaires les deux chapitres de la première partie du *Décret* de Gratien, dist. XXV, c. 4, *Qualis*; c. 5, *Qui in aliud*, le premier tiré de saint Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396, le second attribué à saint Augustin, en réalité de l'auteur inconnu du *De vera et falsa pænitantia*, n. 18, *P. L.*, t. XL, col. 1118.

Des conciles, les Pères de Trente rappellent simplement le décret de l'union des grecs, bulle *Lætentur cæli* du concile de Florence (voir *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1077, notes 3, 4).

Le concile de Trente lui-même avait déjà touché indirectement ou directement à la question du purgatoire en deux endroits, sess. VI, can. 30 (voir ici, p. 154 et sess. XXII, can. 3, p. 454 : cf. c. II, p. 445).

2° *L'objet de la définition tridentine.* — Cet objet est double, et l'on doit se reporter aux deux sessions antérieures, qu'on vient d'indiquer, pour le comprendre mieux.

Premièrement : l'existence d'une expiation d'outre-tombe.

S. q. d. post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pænitenti ita culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis, exsolvendæ vel in hoc sæculo, *vel in futuro, in purgatorio*, antequam ad regna cælorum aditus patere possit, A. S.

(*De justificatione*, sess. VI, can. 30.)

Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent qui a reçu la grâce de la justification, l'offense est tellement remise et l'obligation à la peine éternelle tellement effacée, qu'il ne lui reste aucune obligation de peine temporelle à payer, soit en ce monde, *soit dans l'autre, au purgatoire*, avant que l'entrée au ciel lui puisse être ouverte, qu'il soit anathème.

sent néanmoins à son principe fondamental de la justification par la foi, qui soustrait le pécheur à toute pénalité, à toute expiation ultérieure » (Bernard, art. *Purgatoire*, dans *Dict. apol.*, t. IV, p. 504).

« C'est, semble-t-il, sur cet aspect de l'argument scripturaire qu'il aurait fallu insister davantage dans la polémique contre les protestants. Et c'est peut-être le meilleur point de départ pour défendre, contre des négations radicales, le développement de la croyance à l'expiation d'outre-tombe. D'ailleurs, le théologien catholique sait que l'assertion scripturaire explicite n'est pas nécessaire pour appuyer la révélation : l'enseignement oral d'une tradition divine ou apostolique suffit. De plus, le purgatoire n'étant pas un dogme dont la connaissance explicite est requise pour le salut, on peut concevoir que sa révélation a tout d'abord été plus ou moins implicitement renfermée dans le dogme plus général de l'expiation personnelle exigée par la justice divine, sous l'économie présente de la rédemption, pour nos fautes personnelles. » (A. Michel, art. *Purgatoire*, *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1178-1179.)

Dans le c. XIV, qui correspond à ce canon, le concile s'était contenté d'affirmer que « la pénitence d'un chrétien tombé dans le péché est bien différente de celle du baptême; elle renferme... la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et les autres exercices de la vie spirituelle, non certes pour la peine éternelle qui est remise avec la faute par le sacrement ou par le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (ainsi l'enseignent les saintes Écritures), n'est pas toujours, comme dans le baptême, remise entièrement. » Voir p. 115-116.

Dans le canon, le concile fait allusion à la possibilité de payer cette dette satisfactoire, soit en ce monde, soit dans l'autre, au purgatoire. La doctrine générale de la satisfaction pour la peine due au péché est reprise par le concile, sess. XIV, c. II et can. 12. Voir ici, p. 318, 370.

Deuxièmement : la possibilité de soulager par nos suffrages les âmes qui expient dans le purgatoire.

S. q. d. missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis *et defunctis*, pro peccatis, *pœnis*, *satisfactionibus* et aliis necessitatibus, offerri debere, A. S. (*De sacrificio missæ*, can. 3.)

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement (un sacrifice) de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoraison du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un (sacrifice) propitiatoire, ou bien qu'il ne profite qu'au seul prêtre communiant et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants *et pour les morts*, pour les péchés, *les peines*, *les satisfactions* et toutes les autres nécessités, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au c. II, dans lequel le concile rappelle la valeur propitiatoire du sacrifice de la messe : cette valeur ne fait, en aucune façon, tort à celle du sacrifice de la croix : « aussi, conformément à la tradition des apôtres, (la messe) est offerte non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, *mais encore pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés*. Voir p. 445, 454.

Ces deux points, déjà définis avant la XXV[e] session, fixent la portée dogmatique du décret concernant le purgatoire : sont proposés comme vérités de foi divine et catholique les deux seuls points déjà touchés au concile de Florence et antérieurement énoncés par le II[e] concile de Lyon : existence du purgatoire, c'est-à-dire de peines ultra-terrestres

subies par les âmes non encore totalement purifiées de la dette de peine attachée aux péchés pardonnés; utilité des suffrages des vivants pour le soulagement des défunts, et principalement de l'oblation du sacrifice eucharistique : « Il y a un purgatoire, dit notre décret, et les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de la messe. »

3º *Prescriptions disciplinaires.* — Cette doctrine saine du purgatoire, qui se réduit essentiellement à ces deux points, devra être prêchée partout avec zèle; les chrétiens en devront être instruits, s'y attacher et la croire. Les évêques devront veiller à ce qu'il en soit ainsi. Le concile n'exclut pas de l'enseignement les autres questions plus difficiles et subtiles, mais il ne veut pas qu'elles soient le thème des prédications populaires. Et la raison en est qu'elles ne présentent aucune utilité pour l'édification et qu'il n'en sort souvent aucun profit pour la piété.

Avec quelque apparence de vérité il faut considérer comme inutiles les questions concernant le *lieu* du purgatoire, la *nature*, l'*intensité* et surtout la *durée* des peines que les âmes y souffrent. Ou, si l'on aborde ces questions devant un auditoire plus cultivé, qu'on le fasse avec toutes les nuances et les réserves voulues. L'*état* des âmes souffrantes par rapport à leur salut éternel nous semble, au contraire, entrer dans l'exposé du dogme lui-même du purgatoire : le purgatoire étant par définition un état essentiellement temporaire et préparatoire à la béatitude, ne saurait être exposé en ses lignes essentielles sans qu'on affirme en même temps l'état de sainteté des âmes qui expient et la certitude où elles sont de posséder un jour le bonheur céleste.

Les points incertains, par exemple, les prétendues certitudes de libération d'âmes grâce à l'application de certains suffrages, devront être éliminés. Les choses apparemment fausses, comme les récits d'apparitions qui ne sembleraient pas historiquement démontrées, seront impitoyablement passées sous silence. Enfin, tout ce qui pourrait scandaliser les fidèles, tout ce qui relèverait de la pure curiosité, tout ce qui touche à la superstition ou s'inspire de l'esprit de lucre, est d'avance condamné. C'est ainsi que, dans le décret disciplinaire *De observandis et de evitandis in celebratione missarum* (voir ici, p. 458), le concile prescrit l'abolition « d'un nombre déterminé de messes, célébrées par manière de superstition bien plutôt que par esprit de piété véritable ». Cette interdiction est précédée, dans le décret susdit, de l'obligation « de n'introduire dans la célébration de la messe aucune autre pratique, cérémonie ou prière que celles approuvées par l'Église

et reçues par un usage louable et répandu ». Les neuvaines pour les âmes du purgatoire ainsi que la célébration des trente messes grégoriennes sont approuvées par l'Église, elles font donc exception à ces prohibitions portées par le concile. Il faut en dire autant de toute pratique de piété accomplie en faveur des âmes souffrantes, dès là que cette pratique est autorisée par l'Église.

La dernière partie du décret concerne les fondations de prières ou de messes en faveur des âmes du purgatoire. Le concile prescrit à ceux qui sont chargés de les acquitter, de le faire avec tout le soin et toute la diligence possibles. On se souvient cependant que le can. 6, *De reformatione* de la XXIIe session concède à l'évêque un droit de commutation des dispositions testamentaires, s'il y a des raisons graves. Voir p. 463.

II. — Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images[1].

Le décret avait été lu dans la congrégation générale du 2 décembre. Il fut publié le lendemain sans changement.

Mandat sancta synodus omnibus episcopis et ceteris docendis munus curamque sustinentibus, ut juxta catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ usum, a primævis christianæ religionis temporibus receptum, sanctorum Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta : in primis de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confu-

Le saint concile enjoint à tous les évêques et à tous autres ayant charge d'âmes et obligation d'enseigner, que, suivant l'usage de l'Église catholique et apostolique, reçu dès les premiers temps de la religion chrétienne, et conformément au sentiment unanime des saints Pères et aux décrets des saints conciles, ils instruisent avec soin les fidèles, d'abord sur l'intercession des saints, leur invocation, l'honneur dû à leurs reliques et l'usage légitime des images. Ils leur enseigneront que les saints, qui règnent avec Jésus-Christ, offrent à Dieu des prières pour les hommes; que c'est chose bonne et utile de les invoquer et leur adresser nos supplications et, pour nous obtenir des bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur,

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1077-1079.

gere [1]; illos vero qui negant, sanctos, æterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam, vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi (I Tim., II, 5); vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare : impie sentire.

qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur, d'avoir recours à leurs prières, à leurs aide et assistance. Ceux qui nient qu'on doive invoquer les saints, qui jouissent dans le ciel de la félicité éternelle; qui affirment que les saints ne prient pas pour les hommes, ou que c'est une idolâtrie que de les invoquer pour qu'ils prient aussi pour chacun de nous; ou que c'est une chose contraire à la parole de Dieu; ou qui s'oppose à l'honneur dû à Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes; ou que c'est folie que prier vocalement ou mentalement ceux qui règnent dans les cieux : tous ceux-là professent l'impiété.

Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium Sancta corpora, quæ viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus Sancti (I Cor., III, 16; VI, 15, 19), ab ipso ad æternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quæ multa beneficia a Deo hominibus præstantur : ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandæ causa sanctorum memorias frustra frequentari : omnino damnandos esse, prout jampridem eos damnavit et nunc etiam damnat Ecclesia.

Les fidèles doivent aussi vénérer les corps saints des martyrs et des autres saints qui vivent avec Jésus-Christ, ces corps qui ont été autrefois les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit, et qui ressusciteront par lui pour être glorifiés dans la vie éternelle, et par le moyen desquels Dieu confère aux hommes de nombreux bienfaits. Ainsi, ceux qui affirment qu'on ne doit pas de vénération et d'honneur aux reliques des saints, que c'est inutilement que les fidèles les honorent, elles et les autres monuments sacrés; que c'est en vain qu'on fréquente les lieux consacrés à leur mémoire pour obtenir leur soutien, tous ceux-là aussi doivent être condamnés, comme l'Église les a déjà autrefois condamnés et les condamne encore aujourd'hui.

1. Voir sess. XXII, c. III, *De missis in honorem sanctorum*, p. 447.

Imagines porro Christi, Deiparæ Virginis et aliorum sanctorum, in templis præsertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant (Ps., CXIII, 8; CXXXIV, 18); sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quæ illæ repræsentant : ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt, veneremur. Id quod conciliorum, præsertim vero secundæ Nicænæ synodi, decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum.

De plus, on doit avoir et conserver principalement dans les églises, les images de Jésus-Christ, de la Vierge mère de Dieu et des autres saints, et il leur faut rendre l'honneur et la vénération qui leur est due : non certes qu'il y ait en elles quelque divinité ou quelque vertu justifiant ce culte, ou qu'il faille leur demander (à elles-mêmes) quelque chose ou arrêter sur elles notre confiance, comme faisaient autrefois les païens qui mettaient leur espérance dans les idoles; mais parce que l'honneur qu'on leur rend est reporté aux originaux qu'elles représentent : de sorte que par le moyen des images que nous baisons, et devant lesquelles nous nous découvrons la tête et nous nous prosternons, nous adorons Jésus-Christ et vénérons les saints, dont elles portent la ressemblance. C'est cette vérité qui fut définie par les conciles particulièrement par le second concile de Nicée, contre les détracteurs des images.

Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum quia admonetur populus beneficiorum et munerum quæ a Christo sibi collata sunt, sed etiam, quia Dei per sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad sanctorumque imitationem vitam moresque suos compo-

Les évêques enseigneront aussi avec soin que les histoires des mystères de notre rédemption, exprimées par des peintures ou autres représentations, sont faites pour instruire le peuple, le confirmer dans la foi et lui donner le moyen de s'en remémorer les articles et de s'en nourrir habituellement; de plus, de toutes les saintes images, on retire un grand avantage, non seulement parce que le peuple y trouve l'enseignement des bienfaits et des faveurs qui lui ont été conférés par le Christ; mais encore les miracles que Dieu a opérés par les saints, les

nant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam. Si quis autem his decretis contraria docuerit aut senserit, A. S.

exemples salutaires qu'ils ont donnés, sont ainsi mis sous les yeux des fidèles, afin qu'ils en rendent grâces à Dieu, qu'ils conforment leur vie et leurs mœurs à l'imitation des saints, qu'ils s'excitent à adorer et aimer Dieu et à cultiver la piété.

Si quelqu'un enseigne des choses contraires à ces décrets ou qu'il professe d'autres sentiments, qu'il soit anathème.

In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint : eos prorsus aboleri sancta synodus vehementer cupit, ita ut nullæ falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem præbentes statuantur. Quodsi aliquando historias et narrationes sacræ Scripturæ, cum id indoctæ plebi expediet, exprimi et figurari contigerit : doceatur populus, non propterea divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici, vel coloribus aut figuris exprimi possit. Omnis porro superstitio in sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione et imaginum sacro usu tollatur, omnis turpis quæstus eliminetur, omnis denique lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur; et sanctorum celebratione ac reliquiarum visitatione homines ad commessationes atque ebrietates non abutantur, quasi festi dies in honorem sanctorum per luxum et lasciviam agantur. Postremo tanta circa hæc diligentia et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum, aut præpostere et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat,

S'il s'était glissé quelques abus parmi ces pratiques si saintes et si salutaires, le saint concile désire vivement qu'ils soient entièrement abolis, en sorte qu'on n'expose jamais d'images favorisant de fausses doctrines ou donnant aux simples l'occasion d'une erreur pernicieuse. S'il arrive quelquefois qu'on représente en figures des faits ou des histoires de la sainte Écriture, pour en favoriser l'intelligence à la foule ignorante, il faudra avertir le peuple qu'on ne prétend pas par là représenter la divinité, comme si elle pouvait être perçue des yeux du corps, ou exprimée par des figures et des couleurs. Toute superstition donc devra être bannie de l'invocation des saints, de la vénération des reliques et de l'usage sacré des images; toute recherche du lucre en sera éliminée; toute indécence enfin sera écartée. Ainsi les images, dans leur peinture et leurs ornements, n'auront rien d'une élégance profane provocante; ainsi les fidèles ne devront pas abuser de la célébration des fêtes de saints et de la visite de leurs reliques, pour les transformer en jours de festins et d'ivrognerie, comme si le jour consacré à honorer

cum domum Dei deceat sanctitudo (Ps., xcii, 5).

Hæc ut fidelius observentur, statuit sancta synodus, nemini licere, ullo in loco vel ecclesia, etiam quomodolibet exempta, ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab episcopo approbata fuerit. Nulla etiam admittenda esse nova miracula, nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante episcopo. Qui simul atque de his aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium theologis et aliis piis viris, ea faciat, quæ veritati et pietati consentanea judicaverit.

Quod si aliquis dubius aut difficilis abusus sit exstirpandus, vel omnino aliqua de his rebus gravior quæstio incidat : episcopus, antequam controversiam dirimat, metropolitani et comprovincialium episcoporum in concilio provinciali sententiam exspectet, ita tamen, ut nihil inconsulto sanctissimo romano pontifice novum aut in Ecclesia hactenus inusitatum decernatur.

un saint devait se passer dans la débauche et l'inconduite. En tout cela les évêques apporteront tout le soin et la diligence possible, afin qu'il ne se produise aucun désordre, aucune organisation tapageuse et contraire au bon ordre, rien de profane, rien de déshonnête, puisque la sainteté convient à la maison de Dieu.

Afin que ces prescriptions soient observées plus fidèlement, le saint concile ordonne qu'à personne il ne soit permis, dans aucun lieu ou église, aussi exempte qu'elle puisse être, de placer ou faire placer une image, à moins qu'elle ne soit approuvée par l'évêque. On ne proclamera aucun nouveau miracle; on ne recevra de nouvelles reliques qu'après l'examen et l'approbation de l'évêque. S'il survient, de tout cela, quelque chose à sa connaissance, il prendra avis de théologiens et d'autres hommes pieux appelés pour le conseiller, et il décidera ce qui lui paraîtra le plus conforme à la vérité et à la piété.

S'il se rencontre un usage douteux, un abus difficile à déraciner, ou bien que surgisse une plus grave question sur ces matières, l'évêque avant de dirimer toute controverse, attendra l'avis du métropolitain et des évêques comprovinciaux réunis en synode provincial. Mais, de plus, il ne décidera rien de nouveau et d'inusité dans l'Église, sans en avoir auparavant référé au souverain pontife.

Les théologiens et les Pères avaient beaucoup hésité à traiter dogmatiquement des trois questions laissées pour la fin du concile, à savoir du purgatoire, des images et des indulgences. On voulait aller

au plus pressé et faire face simplement aux exigences de la vraie réforme catholique contre les erreurs de la fausse réforme protestante. (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1069, note 1)[1]. On s'aperçoit cependant que ce long décret sur l'invocation et la vénération des saints et le culte des reliques et des images, comporte en réalité deux parties : la première, aux allures dogmatiques, se terminant par l'anathématisme : *Si quelqu'un enseigne des choses contraires à ces décrets ou qu'il professe des sentiments différents*, qu'il soit anathème. La seconde partie est exclusivement disciplinaire.

I. Partie dogmatique

La première partie indique l'enseignement que les évêques doivent fournir à leur peuple, touchant l'invocation des saints, la vénération des reliques, le culte des images. Le texte latin est une longue phrase dans laquelle se trouvent accumulés en compléments directs les multiples objets de cet enseignement. Notre traduction a dû, pour être supportable, donner à chaque vérité enseignée l'allure d'une affirmation distincte. Le lecteur se souviendra de la pensée générale du concile.

1° *L'invocation des saints.* — Avec son principe de la justification par la foi seule, le protestantisme supprimait logiquement le culte des saints; tous étant également justifiés par la foi et Jésus demeurant le seul médiateur entre Dieu et les hommes. Tout au plus, la Confession d'Augsbourg, a. 21, permet-elle de proposer les exemples des saints, mais elle n'admet pas qu'on les invoque ni qu'on leur demande du secours. (*Symb. Bücher*, p. 47.)

Le concile rétablit la doctrine catholique en précisant trois points : 1° les saints qui règnent dans le paradis avec le Christ intercèdent près de Dieu pour les hommes; 2° il est bon et utile d'invoquer les saints pour nous obtenir les bienfaits de Dieu; mais 3° le concile spécifie que cette médiation des saints ne s'oppose pas à celle de Jésus-Christ, car c'est *par* Jésus-Christ, fils de Dieu, Notre-Seigneur, que les saints nous obtiennent de Dieu ses bienfaits. En conséquence, le concile condamne comme une impiété la doctrine qui nie l'invocation qu'on doit faire aux saints, qui la rejette comme une idolâtrie, qui repousse leur intercession comme contraire à l'Écriture et offensante pour l'unique médiateur Jésus-Christ.

1. Les prélats qui travaillèrent à la rédaction du décret étaient les mêmes que pour le décret du purgatoire. Voir ci-dessus, p. 586, note 2.

Le culte des saints est légitime parce qu'il est reçu depuis les temps apostoliques dans l'Église et qu'il est conforme à l'enseignement des Pères et aux décrets des conciles. Les autres arguments théologiques sont simplement sous-jacents aux affirmations conciliaires et le terme de *dulie* n'est pas consacré.

2º *La vénération des reliques.* — Pour Luther, les reliques ne sont que « chose morte, incapable de sanctifier personne » (*Grand catéchisme*, 1re partie, 3e commandement, *Symb. Bücher*, p. 403, n. 91) et Calvin trouve que, dans le culte des reliques, « tout est si brouillé et si confus qu'on ne saurait adorer les os d'un martyr, qu'on ne soit en danger d'adorer les os de quelque brigand ou larron, ou bien d'un asne, ou d'un chien, ou d'un cheval » (*Traité des reliques*, à la fin, *Corp. reform.*, t. XXXIV, p. 452) [1].

A l'encontre de ces affirmations audacieuses, le concile rappelle la doctrine catholique ; les saints corps de ceux qui règnent avec le Christ doivent être *vénérés* (et non pas adorés) par les fidèles, parce qu'ils furent les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit, qu'ils doivent ressusciter par le Christ pour la vie éternelle et être glorifiés ; et parce que Dieu s'en est servi pour multiplier ses bienfaits. Par conséquent tous ceux qui attaquent le culte des reliques ont mérité déjà et méritent encore la juste réprobation de l'Église.

3º *Le culte des images.* — Les réformateurs avaient rejeté pareillement le culte des images. Luther, dans un sermon sur l'Exaltation de la sainte Croix, renvoie au diable le culte des images, *Werke*, t. X (3), p. 332 sq. Cf. Zwingle, *De vera et falsa religione*, § *De statuis et imaginibus*, *Opera*, t. III, Zürich, 1832, p. 318 sq. ; Calvin, *Institution*, I, XI, *Corp. reform.*, t. XXXI, col. 117 sq. On opposait au culte des images Ex., XX, 4.

Il était facile au concile de Trente de rappeler la doctrine de l'Église méconnue. La partie du décret qui concerne le culte des images comprend trois parties :

La *première* rappelle la doctrine catholique promulguée dans les conciles antérieurs, mais plus spécialement dans le IIe concile de Nicée. En premier lieu, il déclare légitime et recommandable à la piété des fidèles le culte des images. Comme le concile de Nicée, il recommande à l'hommage et à la vénération des fidèles les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints. On peut y ajouter

1. Calvin se moque des reliques papistes en bien d'autres endroits ; mais ce « traité des reliques » est à consulter tout particulièrement.

implicitement les images des anges. Mais il s'exprime plus nettement sur un point important : le culte des images est un culte *relatif*, c'est-à-dire qu'il ne s'arrête pas à l'image, mais, par l'image, va au prototype. Toutefois, en rédigeant leur décret, les prélats ont eu soin de ne pas prendre part dans la question théologique controversée de la nature du culte des images. Sur ce problème et les solutions proposées par les théologiens, voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Images (Culte des)*, t. VII, col. 824-836. Les gestes par lesquels nous témoignons notre culte des images, baisers, saluts de la tête, prostrations, n'indiquent pas nécessairement que l'opinion thomiste doive être canonisée. Une seule chose est à remarquer, c'est que le concile n'emploie pas le mot « adoration », qu'il réserve au Christ, pour le culte, même relatif, rendu à l'image. Cf. Thomassin, *De incarnatione Verbi*, XII, XIII, 19. — En second lieu il élimine du culte des images tout ce qui pourrait y introduire une superstition païenne : « Qui pèsera avec attention tout le décret du concile y trouvera la condamnation de toutes les erreurs de l'idolâtrie touchant les images. Les païens, dans l'ignorance profonde où ils étaient touchant les choses divines, croyaient représenter la divinité par des traits et des couleurs. Ils appelaient leurs idoles dieux d'une façon si grossière, que nous avons peine à le croire, maintenant que l'Évangile nous a délivrés et désabusés de ces erreurs. Ils croyaient pouvoir renfermer la divinité dans leurs idoles ; selon eux, le secours divin était attaché à leurs statues, qui contenaient en elles-mêmes la vertu de leurs dieux : touchés de ces sentiments, ils y mettaient leur confiance ; ils leur adressaient leurs vœux et ils leur offraient leurs sacrifices. Telles étaient les erreurs des idolâtres..., le concile a rejeté toutes ces erreurs de notre culte » (Bossuet, *Fragments sur diverses matières de controverse*, fragm. II, *Du culte des images*) [1].

La *seconde partie* du décret relatif aux images expose les grands avantages qu'on peut retirer de leur culte. Les représentations des histoires de notre rédemption par des peintures ou autres ressemblances instruisent le peuple et l'invitent à penser continuellement aux articles de la foi et à s'en nourrir. Les images des saints nous rappellent également les grâces dont ceux-ci furent l'objet et tout naturellement nous nous trouvons portés à reproduire dans notre vie les exemples qu'ils nous ont laissés. Le deuxième concile de Nicée avait déjà dit que « le vrai effet des images est d'élever les esprits aux origi-

1. Tout ce fragment est à lire, comme un excellent commentaire du décret du concile de Trente.

naux » (sess. VI, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 69; cf. 225, 232, 261); c'est la même pensée que le concile de Trente reprend ici.

Avec cette seconde partie se termine le décret dogmatique.

II. Partie disciplinaire

La troisième partie du décret relatif aux images est purement disciplinaire. Elle invite les évêques à prendre les mesures nécessaires pour que le culte des images ne puisse favoriser l'erreur, l'inconduite, les abus de toutes sortes. Le principal danger pouvait venir des représentations de Dieu apparaissant aux hommes, selon les récits de l'histoire sainte. On peut peindre ces apparitions, comme les autres histoires de l'Ancien Testament, mais « s'il arrive quelquefois qu'on représente de telles histoires de l'Écriture, dit le concile, et que cela soit jugé utile pour l'instruction du peuple ignorant, il le faut soigneusement avertir qu'on ne prétend pas représenter la divinité, comme si elle pouvait être vue des yeux corporels, ou exprimée par des traits et des couleurs ». Et Bossuet de conclure : « C'est-à-dire que ces peintures doivent être rares, selon l'intention du concile, qui laisse à la discrétion des évêques de les retenir ou de les supprimer, suivant les utilités ou les inconvénients qui en pourraient arriver. Mais le concile ordonne, en tous cas, qu'on détruise, par des instructions claires et précises, toutes les fausses imaginations que de telles apparitions pourraient faire naître contre la simplicité de l'Être divin, et de cette instruction, il charge la conscience des évêques. » *(Loc. cit.)*

III. — Décret (de réformation) sur les réguliers et les moniales [1].

Le même saint concile, poursuivant l'œuvre de la réformation a jugé bon de prescrire ce qui suit.

C. I. *(Tous les réguliers doivent vivre conformément à leur règle et les supérieurs y doivent soigneusement veiller.)*

Le saint concile n'ignore pas quel éclat et quelle utilité l'Église de Dieu retire des monastères bien réglés et bien conduits. Aussi, afin que la discipline ancienne et régulière soit plus facilement et plus promptement rétablie là où elle est déchue, qu'elle se maintienne avec plus de constance là où elle s'est conservée, le saint concile a jugé nécessaire d'ordonner, comme il ordonne par le présent décret, que tous les réguliers, tant les hommes que les femmes, dirigent et organisent leur vie conformément à la règle

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1079-1085.

dont ils ont fait profession. Avant tout, ils observeront fidèlement tout ce qui appartient proprement à la perfection de leur profession religieuse, vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et tous autres vœux et préceptes particuliers à certaines règles et à certains ordres, qui regardent leur nature respective, et la conservation de la vie commune, de la nourriture et du vêtement. Les supérieurs appliqueront tout leur soin et leur diligence, soit dans les chapitres généraux et provinciaux, soit dans les visites qu'ils ne manqueront pas de faire aux temps voulus, à ce que l'on ne s'écarte en rien de toutes ces choses, étant bien entendu qu'il n'est pas en leur pouvoir de relâcher quoi que ce soit appartenant à l'essence de la vie régulière. Si en effet on ne maintient pas exactement toutes les choses qui sont les bases et les fondements de toute vie régulière, il faut de toute nécessité que croule tout l'édifice.

C. II. *(Défense aux réguliers de posséder rien en propre.)*

Il ne sera donc permis à aucun régulier appartenant aux ordres, tant d'hommes que de femmes, de posséder ou de retenir comme leur appartenant en propre ou même au nom du couvent aucun bien, meuble ou immeuble, de quelque nature qu'il soit, même s'il a été, de quelque façon que ce soit, acquis par eux; ces biens doivent être sur-le-champ remis entre les mains du supérieur et incorporés au couvent. Désormais les supérieurs ne pourront plus accorder à un régulier aucun bien-fonds, pas même pour en avoir simplement l'usufruit ou l'usage, ni pour en avoir l'administration ou la commende. L'administration des biens des monastères et des couvents appartiendra aux seuls officiers des dites maisons, lesquels seront destituables selon la volonté des supérieurs. A l'égard des meubles, les supérieurs en permettront l'usage, de telle sorte cependant que le mobilier des religieux réponde à l'état de pauvreté qu'ils ont voué, qu'ils n'aient rien de superflu et que cependant tout le nécessaire leur soit accordé. Si quelqu'un est reconnu et convaincu posséder quelque chose autrement, il sera privé pendant deux ans de voix active et passive, et, de plus, puni selon la règle et les constitutions de son ordre.

C. III. *(Tous les monastères, sauf ceux ici exceptés, peuvent posséder des biens immobiliers. Règlement sur le nombre de ceux qu'on doit recevoir, eu égard aux ressources ou aumônes. Permission nécessaire de l'évêque pour ériger de nouvelles maisons.)*

Le saint concile accorde la permission de posséder à l'avenir des biens-fonds à tous les monastères et maisons tant d'hommes que de femmes, même des mendiants et de ceux qui, par leurs constitutions, ne pouvaient en posséder ou qui jusqu'ici n'en avaient pas eu permission par privilège apostolique; à l'exception des maisons des religieux de Saint-François, capucins, et de ceux qu'on appelle mineurs de l'Observance. Que si certains des lieux susdits, auxquels par autorité apostolique il avait été permis

de posséder semblables biens, en avaient été dépouillés, le saint concile ordonne qu'ils leur soient tous restitués.

Dans tous les susdits monastères et maisons, tant d'hommes que de femmes, possédant ou ne possédant pas de biens-fonds, on ne fixera et on ne conservera que le nombre de personnes qui peuvent être commodément entretenues soit par les revenus propres des monastères, soit par les aumônes ordinaires.

Semblables lieux du reste ne pourront être établis qu'après autorisation reçue de l'évêque du diocèse dans lequel on les veut établir.

C. IV. *(Aucun régulier ne doit, sans la permission du supérieur, se donner au service d'autrui, ni s'éloigner de son couvent. Le régulier absent pour cause d'études ne pourra résider que dans un couvent.)*

Le saint concile interdit qu'aucun régulier, sous prétexte de prêcher, d'enseigner, ou d'être employé à quelque autre œuvre pie, se mette, sans la permission de son supérieur, au service d'aucun prélat, prince, université, communauté et de quelque autre personne ou maison que ce soit. Aucun privilège ou faculté obtenue par les autres à ce sujet ne pourra lui servir. S'il contrevient à cette prescription, il sera, comme désobéissant, puni à la discrétion de son supérieur.

Les réguliers ne pourront pas non plus s'éloigner de leurs couvents même sous prétexte d'aller trouver leurs supérieurs, à moins qu'ils ne soient par eux envoyés ou appelés. Quiconque sera trouvé, sans cette obédience donnée par écrit, sera puni par les Ordinaires des lieux, comme déserteurs de leur institut. Ceux toutefois qui sont envoyés aux universités pour raison d'études, devront habiter seulement dans des couvents : autrement les Ordinaires procéderont contre eux.

C. V. *(De la clôture des moniales, surtout de celles qui habitent en dehors des villes.)*

Renouvelant la constitution de Boniface VIII, qui commence *Periculoso* [1], le saint concile ordonne à tous les évêques, en en appelant au jugement de Dieu et sous la menace de la malédiction éternelle, qu'en tous les monastères soumis à eux, par leur autorité ordinaire, qu'en tous les autres, par l'autorité du Saint-Siège, ils fassent rétablir la clôture partout où elle a été violée, et veillent à ce qu'elle soit conservée là où elle est demeurée inviolée. Ils réprimeront les désobéissances et les contradictions par les censures ecclésiastiques et les autres peines, sans égard aux appels interjetés, et, s'il en est besoin, feront appel eux-mêmes au secours du bras séculier. En quoi le saint concile exhorte tous les princes chrétiens de prêter leur aide et il enjoint de le faire à tous les magistrats séculiers, sous la peine de l'excommunication à encourir par le fait même.

1. L. III, tit. XVI, *De statu regularium*, c. un., *in VI°*.

Il ne sera permis à aucune moniale de sortir de son monastère après sa profession, même pour peu de temps, et sous quelque prétexte que ce soit, si ce n'est pour une cause légitime, approuvée par l'évêque : et ce, nonobstant tous indults et privilèges. Il ne sera permis à personne, de quelque naissance, condition, sexe, âge que ce soit, de pénétrer dans l'enclos d'aucun monastère, sans la permission, donnée par écrit, de l'évêque ou du supérieur, sous peine d'excommunication à encourir par le fait même. Cette permission ne sera accordée par l'évêque ou le supérieur que dans des cas nécessaires, sans qu'aucun autre la puisse accorder d'aucune façon, en vertu de n'importe quel indult ou faculté, déjà concédés ou devant être concédés dans l'avenir.

Et parce que les monastères de religieuses, établis en dehors des murs des villes et des bourgs, sont souvent exposés, sans défense, aux déprédations et aux autres crimes des malfaiteurs, les évêques et supérieurs auront soin s'ils le jugent expédient, de faire venir ces moniales de leurs monastères en d'autres, anciens ou nouveaux, bâtis dans l'enceinte des villes ou des bourgades peuplées, appelant à cet effet, s'il en est besoin, le secours du bras séculier et contraignant à obéir, par censures ecclésiastiques, ceux qui apporteraient quelque empêchement ou ne se soumettraient pas.

C. VI. *(Comment élire les supérieurs.)*

Dans l'élection des supérieurs quels qu'ils soient, abbés, supérieurs temporaires et autres officiers, ainsi que les généraux, les abbesses et les autres préposées, tout doit se passer correctement et sans aucune fraude. Aussi le saint concile ordonne très strictement que tous les supérieurs susdits soient élus par suffrages secrets, de telle sorte que jamais ne soient connus les noms de ceux qui les élisent. A l'avenir, il ne sera permis de déléguer les provinciaux ou les abbés, les prieurs ou autres titulaires quels qu'ils soient pour faire eux-mêmes l'élection ou suppléer les voix et les suffrages des absents.

Si quelqu'un est élu contre la constitution de ce décret, l'élection sera nulle et celui qui aura consenti à être créé à cet effet provincial, abbé ou prieur, demeurera dans la suite inhabile à obtenir aucune charge dans sa religion. Les facultés qui ont été accordées sur ce point doivent être considérées comme abrogées, et si, à l'avenir, on en concédait d'autres, il faudrait les tenir pour subreptices.

C. VII. *(De l'élection des abbesses et, en général, des supérieures. Aucune ne doit diriger deux monastères.)*

Ne pourra être élue abbesse, prieure ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, préfète ou préposée, qu'une religieuse âgée d'au moins quarante ans et après avoir passé, depuis sa profession, huit ans dans une conduite louable. S'il ne se trouve personne dans le monastère doté de ces qualités, on pourra en élire une dans un autre monastère du même ordre. Si le

supérieur qui préside à l'élection trouve en cela quelque inconvénient, on pourra, du consentement de l'évêque ou d'un autre supérieur, choisir parmi celles qui, dans le monastère même, ont dépassé la trentaine et ont mené, pendant au moins cinq ans depuis leur profession, une vie correcte.

Aucune supérieure ne doit commander à deux monastères et si l'une en obtient deux ou plusieurs, par quelque moyen que ce soit, elle sera contrainte, n'en conservant qu'un, de résigner les autres, et ce, dans les six mois. Si après ce temps, la résignation n'est pas faite, tous seront vacants de plein droit.

Celui qui préside à l'élection, évêque ou autre supérieur, n'entrera pas pour cela dans la clôture du monastère, mais il entendra et recevra les votes de chacune devant la petite fenêtre de la grille. Pour tout le reste, on suivra les constitutions de chaque ordre ou monastère.

C. VIII. *(Comment instituer le régime des monastères qui n'ont point de visiteurs réguliers ordinaires.)*

Tous les monastères qui ne sont pas soumis à des chapitres généraux, ou aux évêques, et qui n'ont pas de visiteurs réguliers ordinaires, mais qui ont coutume d'être sous la conduite et la protection immédiate du Siège apostolique, seront tenus, dans l'année qui suivra la clôture du concile et ensuite chaque trois ans, de se réunir en congrégations selon la forme de la constitution d'Innocent III au concile général, laquelle commence *In singulis* [1] : là seront députées certaines personnes régulières qui délibéreront et statueront sur la manière et l'ordre à suivre pour ériger les dites congrégations et en rédiger les statuts.

Si les religieux des monastères se montrent négligents en tout ceci, le métropolitain, à la province duquel appartiennent ces monastères, comme délégué du Siège apostolique, pourra les convoquer pour les causes susdites. Si dans l'étendue d'une province, il n'existe pas suffisamment de monastères de ce genre pour ériger une congrégation, il s'en pourra faire une des monastères de deux ou de trois provinces.

Or, quand les dites congrégations seront établies, leurs chapitres généraux, et ceux qui y auront été élus présidents ou visiteurs auront la même autorité sur les monastères de leur congrégation et sur les réguliers qui y demeureront que les autres présidents et visiteurs par rapport aux autres ordres. Ils seront pareillement tenus à visiter souvent les monastères de leur congrégation, de travailler à leur réforme, d'observer en cela toutes les prescriptions des saints canons et du présent concile.

Si enfin, après les instances du métropolitain, les prescriptions indiquées ci-dessus ne sont pas exécutées, les monastères seront, dans le diocèse où ils

1. Voir IVe concile du Latran (1215), can. 12, Hefele-Leclercq, t. v, p. 1342. Inséré dans le *Corpus juris canonici*, *Decr.*, l. III, tit. xxxv, *De statu monachorum*, c. 7.

se trouvent, soumis à l'évêque du lieu, en tant que délégué du Siège apostolique.

C. IX. *(Les monastères de moniales immédiatement soumis au Siège apostolique seront régis par les évêques; les autres par les députés des chapitres généraux ou par d'autres réguliers.)*

Les monastères de moniales immédiatement soumis au Siège apostolique, même sous le nom des chapitres de Saint-Pierre ou de Saint-Jean, ou de quelque autre nom qu'on les appelle, seront gouvernés par les évêques, en tant que délégués dudit Siège apostolique, nonobstant toutes choses contraires. Les monastères régis par des chapitres généraux ou par d'autres réguliers, seront laissés à leur soin et à leur conduite.

C. X. *(Confession et communion mensuelle des moniales. Du confesseur extraordinaire que l'évêque doit leur procurer. Interdiction de conserver le saint sacrement à l'intérieur du monastère.)*

Les évêques et autres supérieurs des maisons religieuses veilleront avec soin que, dans leurs constitutions, lesdites moniales soient averties de confesser leurs péchés et de recevoir la très sainte eucharistie au moins tous les mois, afin que munies de cette salutaire sauvegarde, elles puissent surmonter courageusement toutes les attaques du démon.

Outre le confesseur ordinaire, l'évêque ou les autres supérieurs en présenteront, deux ou trois fois l'année, un autre extraordinaire, pour entendre les confessions de toutes.

Quant à la conservation du très saint sacrement dans le chœur du dedans ou dans l'enclos du monastère, et non dans une église publique, le saint concile le défend, nonobstant quelque privilège ou indult que ce soit.

C. XI. *(Cas des monastères où sont exercées des fonctions curiales à l'égard de quelques séculiers n'appartenant pas au personnel de la maison. Le droit des évêques et les exceptions.)*

Dans les monastères ou maisons d'hommes ou de femmes, dans lesquels on doit exercer le ministère des âmes à l'égard de quelques personnes séculières en dehors des personnes qui appartiennent à la famille de ces monastères ou maisons, les personnes, tant régulières que séculières, qui exercent ces fonctions seront soumises immédiatement, en tout ce qui regarde leur charge d'âmes et l'administration des sacrements, à la juridiction, visite et correction de l'évêque dans le diocèse duquel les dites maisons se trouvent. Nul ne pourra être commis à ces fonctions (quand même ce serait pour être amovible à volonté) sans le consentement de l'évêque et sans avoir été auparavant examiné par lui ou par son vicaire général.

Le monastère de Cluny avec ses dépendances demeure cependant excepté. Exceptés aussi les monastères et lieux dans lesquels les abbés, généraux ou chefs d'ordre ont leur résidence principale et ordinaire, ainsi

que les autres monastères ou maisons, dans lesquelles les abbés généraux ou les autres supérieurs des réguliers exercent la juridiction épiscopale et temporelle sur les curés et sur les paroissiens; sauf néanmoins le droit des évêques qui ont une juridiction majeure sur les dits lieux et personnes.

C. XII. *(Les réguliers sont obligés de se conformer aux censures de l'évêque et aux fêtes du diocèse.)*

Les censures et les interdits, non seulement émanant du Siège apostolique, mais encore promulgués par les Ordinaires, seront publiés par les réguliers dans leurs églises, sur le mandement de l'évêque, et par eux observés.

Les jours de fêtes que l'évêque aura commandés dans son diocèse, seront aussi observés par tous les exempts, même réguliers.

C. XIII. *(L'évêque tranchera sans appel les controverses pour la préséance. Les exempts ne vivant pas en stricte clôture, mandés aux prières publiques, doivent s'y rendre. Exceptions.)*

Tous les différends qui souvent s'élèvent non sans grand scandale entre ecclésiastiques, tant séculiers que réguliers, soit dans les processions publiques, soit dans les cérémonies d'enterrement, soit pour porter le dais ou autres choses semblables, seront réglés par l'évêque, sans appel, et nonobstant tout recours et toute allégation contraire.

Tous exempts, tant clercs séculiers que réguliers, et même les moines, convoqués aux processions publiques, sont obligés de s'y rendre, à l'exception de ceux qui passent toute leur vie dans une clôture étroite.

C. XIV. *(Comment doit être puni le régulier scandaleux.)*

Tout régulier, non soumis à l'évêque, qui habite dans la clôture de son monastère, mais qui a commis à l'extérieur une faute telle que le peuple en a été scandalisé, doit être sévèrement puni, à la demande de l'évêque et dans le temps fixé par lui, par son propre supérieur, qui fera connaître à l'évêque le châtiment infligé. Sinon (le dit supérieur) sera lui-même privé de sa charge par son supérieur et le délinquant pourra être puni par l'évêque.

C. XV. *(La profession religieuse ne pourra être faite qu'après un an au moins de noviciat et à seize ans accomplis.)*

En quelque religion que ce soit, d'hommes ou de femmes, on ne fera pas profession avant seize ans accomplis, et on ne recevra personne à la dite profession, qui n'ait passé au moins un an entier de probation, après avoir reçu l'habit. Toute profession faite plus tôt sera nulle et ne comportera aucune obligation relativement à l'observance d'une règle ou d'une religion ou d'un ordre ou par rapport à n'importe quels autres effets.

C. XVI. *(Toute renonciation ou obligation faite plus de deux mois avant la profession est nulle. A la fin de la probation, les novices doivent être admis*

ou congédiés. En ce qui concerne la Société de Jésus, pas de changement. Avant la profession, on ne doit attribuer au monastère aucun bien des novices.)

Nulle renonciation faite, nulle obligation contractée avant la profession, même avec serment ou en faveur de quelque cause pie que ce soit, n'aura de valeur que si elle est faite ou contractée avec la permission de l'évêque ou de son vicaire général et moins de deux mois avant la profession. Autrement, quand même on aurait expressément renoncé au bénéfice présent, même en y ajoutant le serment, tout sera nul et sans effet.

Le temps du noviciat achevé, les supérieurs admettront à la profession les novices estimés par eux aptes; ou bien (si les novices ne leur paraissent pas aptes), ils les renverront du monastère.

Cependant, par cette ordonnance, le saint concile n'entend pas changer quoi que ce soit à l'égard de la religion des clercs de la Compagnie de Jésus, ni empêcher qu'ils puissent rendre service à Dieu et à son Église, conformément à leur pieux institut, approuvé par le saint Siège apostolique.

Avant la profession d'un novice ou d'une novice, leurs parents, leurs proches ou leurs curateurs ne pourront, sous quelque prétexte que ce soit, donner au monastère quelque chose de leur bien, sinon ce qui sera requis pour leur nourriture et leur vêtement pendant le temps du noviciat. Il ne faut pas, en effet, qu'ils aient difficulté de sortir dans le fait que le monastère tiendrait ou le tout ou une grande partie de leur bien, qu'ils ne pourraient facilement récupérer, s'ils venaient à sortir. Bien au contraire, le saint concile prescrit, sous peine d'anathème pour ceux qui donneraient ainsi que pour ceux qui recevraient, que telle manière d'agir soit absolument prohibée, et qu'on restitue complètement tous les biens à ceux qui partent avant leur profession. Afin que tout se passe de la sorte, l'évêque y contraindra les intéressés, même s'il le faut au moyen des censures ecclésiastiques.

C. XVII. *(La jeune fille, âgée de plus de douze ans, doit être examinée par l'Ordinaire, si elle veut prendre l'habit régulier; l'examen est obligatoire aussi avant la profession.)*

Voulant pourvoir à la liberté de la profession des vierges qui doivent se consacrer à Dieu, le saint concile établit et ordonne qu'une jeune fille âgée de plus de douze ans qui veut prendre l'habit régulier, ne le reçoive pas et que plus tard, ni elle, ni une autre, ne fasse profession avant que l'évêque ou, en son absence ou empêchement, le vicaire général ou quelque autre délégué par eux et à leurs frais, n'aient soigneusement examiné la volonté de la jeune fille. Si l'on reconnaît que sa volonté est pieuse et libre, qu'elle possède les conditions requises par la règle de ce monastère ou de cet ordre, et que le monastère lui est convenable, il lui sera permis de faire librement sa profession. Et afin que l'évêque n'ignore pas le temps de la profession, la supérieure du monastère doit le porter à sa connaissance un mois auparavant. Et si elle ne le fait pas connaître à l'évêque, celui-ci la suspendra de son office pour le temps qu'il lui plaira.

C. XVIII. *(Mesures contre ceux qui contraignent une femme à entrer en religion ou qui l'en empêchent. Le cas des pénitentes ou converties.)*

Le saint concile prononce l'anathème contre tous et chacun, de quelque condition et qualité qu'ils soient, ecclésiastiques aussi bien que laïques, séculiers et réguliers, même revêtus de quelque dignité que ce soit, qui de quelque manière contraindraient une vierge, ou une veuve, ou quelque autre femme, hors les cas prévus par le droit, à entrer dans un monastère ou à prendre l'habit religieux, ou à faire profession; contre ceux qui, dans ce but, prêtent leur conseil, leur assistance, leur influence, tout en sachant que cette personne, malgré elle, entre au monastère, prend l'habit ou fait profession. Pareillement (tombent sous l'anathème) tous ceux qui, à un tel acte, interposeraient leur présence, leur consentement ou leur autorité. Mais (le concile) soumet au même anathème, tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, et sans juste cause, s'opposeraient au saint désir des vierges ou des autres femmes de prendre le voile ou de faire vœu.

Toutes ces prescriptions qui se doivent observer avant ou pendant la profession même, seront gardées non seulement dans les monastères soumis à l'évêque mais dans tous les autres quels qu'ils soient. Toutefois, les femmes qu'on nomme pénitentes ou converties demeureront exceptées et leurs constitutions seront, à leur égard, observées.

C. XIX. *(Le cas de ceux qui quittent la religion.)*

Tout régulier qui prétendra être entré en religion par force ou par crainte, ou qui dira qu'il a fait profession avant l'âge requis ou toute autre chose semblable, et qui, pour quelque cause que ce soit, voudra quitter l'habit, ou même encore s'en aller avec l'habit sans la permission des supérieurs, celui-là ne pourra être entendu sinon au cours des cinq années qui suivent sa profession et même encore à condition d'exposer les causes qu'il prétexte devant son supérieur et devant l'Ordinaire. S'il a spontanément quitté l'habit auparavant, il ne sera reçu à alléguer aucune raison, mais on le contraindra à réintégrer le monastère où il sera puni comme apostat; et il ne pourra, pendant ce temps, se prévaloir d'aucun privilège de sa religion.

Aucun régulier pareillement ne pourra, de quelque pouvoir que ce soit, être transféré à une religion plus large et à aucun régulier ne sera accordée la permission de porter secrètement l'habit de sa religion.

C. XX. *(Les supérieurs d'ordre, non soumis aux évêques, doivent visiter et corriger les monastères qui dépendent d'eux, et même ceux qui sont en commende.)*

Les abbés, qui sont chefs d'ordres et les autres supérieurs des ordres susdits, non soumis aux évêques, et qui possèdent une légitime juridiction sur d'autres monastères et prieurés, visiteront, chacun en son temps de lieux et d'office, les monastères et prieurés qui leur sont soumis, même si

ces monastères sont en commende. Ces derniers, parce qu'ils sont soumis à leurs chefs, ne sont pas compris, déclare le saint concile, aux prescriptions portées ailleurs touchant la visite des monastères en commende [1] et ceux qui auront le gouvernement des susdits monastères sont tenus de recevoir les dits visiteurs et d'exécuter leurs ordonnances.

Quant aux monastères qui sont chefs d'ordres, ils seront visités suivant les constitutions du Siège apostolique et celles de chaque ordre en particulier. Et tant que dureront les dites commendes, des prieurs claustraux ou des sous-prieurs (supérieurs? [2]) y seront institués par les chapitres généraux ou par les visiteurs des mêmes ordres.

Pour tout le reste, privilèges et facultés des dits ordres, en ce qui concerne les personnes, les lieux et les droits, demeureront fermes et inviolables.

C. XXI. *(Les monastères doivent être confiés à des réguliers. A l'avenir, les chefs [d'ordre] ne seront plus mis en commende.)*

La plupart des monastères et même des abbayes, prieurés et prévôtés, ont souffert de graves dommages, tant au spirituel qu'au temporel, de la mauvaise administration de ceux à qui ils ont été confiés. Aussi le saint concile désirerait les ramener complètement à une discipline convenable à la vie monastique. Mais la condition des temps présents est si dure et si difficile que le remède désirable ne saurait être apporté immédiatement à tous et le même partout. Cependant pour ne rien omettre, d'où l'on puisse un jour pourvoir salutairement à cet état de choses, le saint concile a tout d'abord confiance que le Saint-Père, dans sa piété et sa prudence, pourvoira, dans la mesure où il verra que nos temps le permettent, qu'aux monastères actuellement sans commende et qui ont leurs couvents, soient préposées des personnes régulières du même ordre, ayant expressément fait leur profession et qui puissent diriger et conduire le troupeau. Ceux qui vaqueront à l'avenir ne seront conférés qu'à des réguliers d'une vertu et d'une sainteté reconnues. Quant aux monastères qui sont chefs et primats d'ordres, ou encore aux abbayes et prieurés appelés filiales des dits chefs d'ordres, ceux qui les tiennent actuellement en commende seront obligés, si on ne les a pourvus d'un successeur régulier, de faire profession solennellement, dans les six mois, dans la religion propre des dits ordres, ou de s'en défaire. Autrement, leurs commendes seront considérées comme vacantes de plein droit.

Et afin que, dans toutes ces choses et dans chacune d'elles, aucune fraude ne puisse être employée, le saint concile ordonne que, dans les lettres de provision des dits monastères, la qualité de chaque personne soit nommément exprimée. Toute provision faite autrement sera censée subreptice et ne pourra être validée dans la suite par aucune possession, même triennale.

1. Voir sess. XXI, *De reform.*, c. 8, p. 423.
2. Le texte du projet portait *superiores* (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1039). C'est ce qui fait hésiter ici Mgr Ehses.

C. XXII. *(Toutes ces prescriptions seront mises à exécution sans retard.)*

Ces prescriptions, toutes et chacune, contenues dans les décrets ci-dessus, le saint concile ordonne qu'elles soient observées dans tous les couvents et monastères, collèges et maisons de quelques moines et réguliers que ce soit, de toutes les religieuses, vierges et veuves, même si elles sont sous la conduite des ordres militaires, même de celui des chevaliers de Jérusalem, de quelque nom qu'on les appelle, sous quelque règle ou constitution que ce soit, sous la garde ou dépendance de quelque ordre que ce puisse être, mendiants ou non mendiants, ou de quelques réguliers, moines ou chanoines que ce soit, nonobstant tous leurs privilèges, généraux ou particuliers, sous quelque forme et en quelque terme qu'ils aient été conçus, tels ceux qu'on appelle *Mare magnum*, même obtenus lors de la fondation, et nonobstant aussi toutes constitutions et règles, même accompagnées de serment, comme encore toutes coutumes et prescriptions, même de temps immémorial.

S'il y a quelques réguliers de l'un et de l'autre sexe, qui vivent sous des statuts ou une règle plus sévère, l'intention du saint concile n'est pas de les tirer de leur institut et de leur observance, sauf seulement ce qui concerne la faculté qu'il leur accorde de posséder en commun des biens immeubles.

Le saint concile désire que les prescriptions susdites, toutes et chacune, soient mises au plus tôt en exécution; aussi ordonne-t-il à tous les évêques, à l'égard des monastères à eux soumis, et dans tous les autres qui, par les décrets précédents leur ont été spécialement confiés, ainsi qu'à tous les abbés et généraux et autres supérieurs des ordres susdits, de faire exécuter sans délai tout ce qui précède. Et s'il se trouve quelque chose qui ne soit pas exécuté, les conciles provinciaux y obligeront les évêques et suppléeront à leur négligence; les chapitres provinciaux et généraux (suppléeront à celle) des réguliers, et, à défaut des chapitres généraux, les conciles provinciaux y pourvoieront en députant à cet effet quelques membres du même ordre.

Le saint concile exhorte aussi tous les rois, les princes, les républiques et les magistrats et, en vertu de la sainte obéissance, leur ordonne de vouloir bien prêter leur aide et leur autorité, pour l'exécution de la réforme ci-dessus, chaque fois qu'ils en seront requis, aux susdits évêques, abbés, généraux et autres supérieurs, afin que tout puisse être exécuté parfaitement, sans empêchement, pour la louange du Dieu tout-puissant.

IV. — Décret de réformation générale [1].

C. I. *(Les cardinaux et les prélats de toutes les églises devront n'avoir qu'un train de vie modeste; ils n'enrichiront pas leurs parents et leurs familiers des biens de l'Église.)*

Il est à souhaiter que ceux qui reçoivent le ministère de l'épiscopat connaissent quelles sont leurs obligations et qu'ils comprennent qu'ils sont

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1085-1094.

évêques, non pour leur propre commodité, non pour une vie de richesses et de luxe, mais pour travailler avec sollicitude à la gloire de Dieu. Car il n'y a aucun doute que tout le reste des fidèles s'enflamment plus facilement pour la religion et l'innocence (de la vie), s'ils voient leurs chefs soucieux, non des choses de ce monde (cf. I Cor., VII, 33), mais du salut des âmes et de la patrie céleste.

Le saint concile remarque que c'est là le point le plus important pour restaurer la discipline ecclésiastique : aussi il avertit tous les évêques d'y méditer souvent, afin de se montrer, dans les faits et gestes de leur vie, conformes aux exigences de leur fonction : ce qui est une sorte de prédication perpétuelle. Mais avant tout, ils régleront tellement leur conduite extérieure, que tous les autres puissent leur demander des exemples de frugalité, de modestie, de continence et de cette sainte humilité qui nous rend si agréables à Dieu. Pour cela, à l'exemple de nos Pères au concile de Carthage [1], il ordonne que les évêques non seulement se contentent d'un mobilier modeste et d'une table et nourriture frugales, mais encore qu'ils prennent garde que dans le reste de leur genre de vie et dans toute leur maison, il ne paraisse rien qui soit éloigné de cette sainte pratique et qui ne respire la simplicité, le zèle de Dieu et le mépris des vanités.

Il leur interdit absolument de chercher à enrichir des revenus de l'Église leurs parents ou leurs familiers, les canons des apôtres [2] leur défendant de donner à leurs proches les biens de l'Église, qui sont à Dieu. Si leurs parents sont pauvres, qu'ils leur en fassent part comme à des pauvres, mais sans les dissiper et les distraire de leur destination à cause d'eux. Bien au contraire, autant qu'il le peut, le saint concile les avertit de déposer complètement cette affection trop charnelle à l'égard de leurs frères, de leurs neveux, de leurs proches, affection qui est une source de tant de maux dans l'Église.

Tout ce qui est dit ici pour les évêques, non seulement doit être observé par tous les détenteurs de bénéfices ecclésiastiques, tant séculiers que réguliers, chacun selon son état et sa condition, mais le concile déclare que ces prescriptions concernent aussi les cardinaux de la sainte Église romaine : assistant de leurs conseils le Très Saint-Père dans l'administration de l'Église universelle, il peut paraître inconvenant qu'ils ne brillent pas d'un tel éclat de vertus et d'une telle discipline de vie qui puissent attirer sur eux à bon droit les regards de tous.

C. II. *(Quels sont nommément ceux qui doivent recevoir solennellement et enseigner les décrets du concile.)*

Le malheur des temps et la malice sans cesse grandissante des hérésies obligent à ne rien négliger de ce qui peut paraître utile à l'édification des peuples et au maintien de la foi. Aussi voici l'ordre intimé par le

1. Lire : *Statuta Ecclesiæ antiqua*, XV; Hefele-Leclercq, t. II, p. 113.
2. Voir can. 38 (39); 76 (75), Lauchert, *op. cit.*, p. 6, 11.

concile à tous les patriarches, primats, archevêques, évêques, et à tous autres qui, de droit ou par coutume, doivent assister aux conciles provinciaux [1] : dans le premier concile qui se tiendra en chaque province, après la clôture du présent concile, ils recevront publiquement tous les points définis ou ordonnés par ce même saint concile; ils promettront et professeront une véritable obéissance au souverain pontife; ils détesteront et anathématiseront toutes les hérésies condamnées par les saints canons, les conciles généraux et particulièrement ce même concile. Tous ceux qui seront à l'avenir élevés aux dites dignités de patriarches, primats, archevêques et évêques observeront exactement la même chose dans le premier synode provincial auquel ils seront présents. Si l'un de ceux qui viennent d'être nommés — ce qu'à Dieu ne plaise — s'y refusait, les évêques de la même province, sous peine d'encourir l'indignation divine, seront tenus d'en avertir immédiatement le souverain pontife. En attendant, ils devront s'abstenir de sa communion.

Tous ceux pareillement qui possèdent présentement ou obtiendront dans la suite des bénéfices ecclésiastiques, ceux qui doivent assister au synode diocésain devront se soumettre à la même obligation dans le premier synode qui se tiendra : autrement ils seront punis selon la forme des saints canons.

Tous ceux qui sont chargés de la direction, de la visite et de la réforme des universités et des études générales veilleront particulièrement à ce que les canons et décrets du présent concile soient entièrement reçus par les dites universités; ces (décisions conciliaires) sont la règle d'après laquelle maîtres, docteurs et autres interpréteront et enseigneront dans les dites universités les doctrines de la foi catholique; ils s'y obligeront même au début de chaque année par un serment solennel. Si, en outre, il se trouve dans les dites universités d'autres choses méritant correction et réforme, ceux qui doivent y pourvoir y apporteront le remède et l'ordre nécessaire, pour l'accroissement [2] de la religion et de la discipline ecclésiastique.

En ce qui concerne les universités immédiatement soumises à la protection et à la visite du souverain pontife, Sa Sainteté prendra soin qu'elles soient utilement visitées par ses délégués, de la même manière que ci-dessus et comme il Lui paraîtra le plus utile.

C. III. *(Ne pas abuser de l'excommunication; s'abstenir des censures quand on peut procéder à une exécution réelle ou personnelle des sentences; défense aux magistrats civils de se mêler de ces choses.)*

Quoique le glaive de l'excommunication soit le nerf de la discipline ecclésiastique et un moyen très salutaire pour contenir les peuples dans leur devoir, il faut cependant n'en user que sobrement et avec une grande

1. Cf. sess. XXIV, *De reform.*, c. 2, p. 567.
2. Lire : *augmento* et non, comme on lit en quelques textes : *argumento.*

circonspection. L'expérience, en effet, fait voir que, si l'on s'en sert témérairement et pour des motifs légers, il devient plus méprisé que redouté, et cause plus de mal que de bien. En conséquence, ces excommunications, précédées de monitions, et portées pour obtenir des aveux, récupérer des choses perdues ou soustraites, ne pourront plus être ordonnées que par l'évêque et encore dans des occasions extraordinaires, après que la cause en aura été examinée avec soin et maturité par l'évêque lui-même et que son esprit aura été vivement impressionné; non autrement. Pour les accorder l'évêque ne se laissera pas diriger par l'autorité de personne séculière, fût-ce un magistrat; mais tout ceci est laissé à son jugement, à sa conscience, au mieux de ce qu'il croira devoir faire, eu égard aux circonstances de chose, de lieu, de personne et de temps.

Dans les causes judiciaires, il est ordonné à tous juges ecclésiastiques, quels qu'ils soient, tant dans la procédure que dans le jugement définitif, de s'abstenir des censures ecclésiastiques et de l'interdit, chaque fois que l'exécution réelle ou personnelle, en quelque partie que ce soit du jugement, pourra être obtenue par eux, de leur propre autorité. Dans les causes civiles, ressortissant de quelque façon que ce soit au for ecclésiastique, ils pourront, s'ils le jugent à propos, procéder contre qui que ce soit, même contre des laïques, et terminer les procès par des amendes pécuniaires, qui, aussitôt qu'elles auront été levées, seront distribuées aux maisons pieuses du lieu même, ou par des saisies de gages, par l'emprisonnement des personnes, qu'ils feront exécuter par leurs propres officiers ou par d'autres, ou encore par des privations de bénéfices et par d'autres moyens de droit. Mais si l'on ne peut pas en venir de cette manière à l'exécution réelle ou personnelle à l'égard des coupables et qu'il y ait ainsi contumace contre le juge, alors, outre les autres peines, le juge pourra aussi frapper du glaive de l'anathème à son gré.

Dans les causes criminelles, où l'exécution réelle ou personnelle pourra être obtenue comme ci-dessus, on devra s'abstenir des censures; mais s'il n'y a pas possibilité d'en arriver facilement à cette exécution, le juge pourra user à l'égard des délinquants de ce glaive spirituel, si toutefois la qualité du crime le requiert, et après deux monitions au moins, préalablement faites et promulguées. Il est interdit cependant à tout magistrat séculier d'empêcher un juge ecclésiastique d'excommunier quelqu'un, ou d'ordonner qu'il révoque une excommunication portée, sous le prétexte que les conditions précisées dans ce décret n'ont pas été observées. C'est aux juges ecclésiastiques, non aux séculiers, qu'il appartient ici d'apprécier.

Tout excommunié qui, après les monitions légales, ne viendra pas à résipiscence, non seulement sera exclu des sacrements, de la communion et de la fréquentation des fidèles, mais s'il persiste pendant un an, d'un cœur obstiné, dans l'infamie de son crime, on pourra procéder contre lui, comme suspect d'hérésie.

C. IV. *(Si le nombre des messes à célébrer est excessif, les évêques, les abbés et les généraux d'ordre pourront porter des règlements appropriés.)*

Il arrive fréquemment en certaines églises que le nombre des messes à célébrer en raison des legs faits par des défunts est si grand, qu'on ne peut y satisfaire précisément aux jours marqués par les testateurs. Il arrive aussi que l'aumône laissée pour la célébration de ces messes est si faible, qu'on ne trouve pas facilement des prêtres qui veuillent s'en charger. De là demeurent sans exécution les pieuses volontés des testateurs; mais aussi c'est là une occasion de charger la conscience de ceux à qui il appartient d'exécuter ces volontés.

Le saint concile, désirant qu'il soit satisfait le plus pleinement et le plus utilement aux susdits legs pieux, donne pouvoir en conscience aux évêques, aux abbés et aux généraux d'ordre, après qu'ils auront examiné la chose avec soin, les premiers dans leur synode diocésain, les autres dans leurs chapitres généraux, de prendre, pour les églises qu'ils auront connues avoir besoin de ce règlement, les décisions qu'ils jugeront plus utiles à la gloire de Dieu et au culte des églises, de telle sorte cependant qu'il se fasse toujours mémoire des défunts qui ont laissé ces legs pieux pour le salut de leurs âmes [1].

C. V. *(Dans les collations de bénéfices, on ne dérogera en rien aux qualités et aux conditions légitimement annexées.)*

La raison exige que, dans les choses bien établies, on n'altère rien par des ordonnances contraires. Quand donc, en vertu de l'érection ou fondation de quelques bénéfices que ce soient, ou en vertu d'autres règlements, certaines qualités sont exigées et certaines charges imposées, on n'y dérogera point soit dans la collation soit dans quelque autre disposition. Même prescription à observer à l'égard des prébendes théologales, magistrales, doctorales, presbytérales, diaconales et subdiaconales, quand elles auront été établies sous l'obligation de ce titre, de sorte qu'en aucune provision, on ne déroge aux susdites qualités ou ordres. Toute provision faite autrement, doit être tenue pour subreptice.

C. VI. *(Comment l'évêque doit-il se comporter à l'égard des chapitres exempts ?)*

Le saint concile ordonne que le décret rendu sous Paul III, d'heureuse mémoire, qui commence par *Capitula cathedralium* [2], soit observé dans toutes les églises cathédrales et collégiales, non seulement quand l'évêque y fera la visite, mais chaque fois que, d'office ou à la demande de quelqu'un, il procédera contre l'un de ceux qui sont compris dans le dit décret. Cependant, lorsqu'il agira en dehors de la visite canonique, il devra observer les points suivants, savoir :

1. Cf. sess. XXII, c. 6, p. 463.
2. Cf. sess. VI, c. 4, p. 165.

Au commencement de chaque année, le chapitre élira deux membres pris dans son sein, et l'évêque ou son vicaire général, tant pour instituer le procès que pour en poursuivre les actes jusques y compris la conclusion, seront tenus de procéder de leur avis et consentement; mais on se servira du greffier de l'évêque, dans la demeure épiscopale ou dans le lieu habituel du tribunal. Les deux représentants du chapitre n'auront qu'une voix, mais l'un et l'autre pourront séparément joindre leur voix à l'avis de l'évêque. Si dans une délibération ou une sentence interlocutoire ou définitive, tous deux sont en désaccord avec l'évêque, ils en choisiront avec lui un troisième dans le délai de six jours, et s'ils ne s'accordent pas encore dans l'élection de ce troisième, le choix en sera dévolu à l'évêque le plus proche. L'article, sujet de la discorde, sera terminé dans le sens où se portera l'avis de ce troisième. Toute procédure faite autrement sera nulle et de nul effet juridique. Cependant, dans les crimes d'incontinence, dont il a été question dans le décret sur les concubinaires [1], et dans les crimes plus atroces qui requièrent la déposition et la dégradation, s'il y a sujet de redouter la fuite du coupable et qu'ainsi, pour éviter que le jugement soit éludé, il est nécessaire de s'assurer de sa personne, l'évêque pourra commencer seul l'information sommaire et procéder à la détention nécessaire de l'accusé; mais, dans la suite, il gardera l'ordre ci-dessus. Mais, dans tous les cas, on aura soin que les coupables eux-mêmes soient gardés dans un lieu décent, en tenant compte de la qualité du délit et de celle des personnes.

Du reste, on rendra partout aux évêques l'honneur dû à leur dignité et, soit au chœur, soit au chapitre, aux processions et aux autres cérémonies publiques, ils auront le premier siège et la première place, qu'il leur plaira de choisir, et la principale autorité en toutes choses. Si les évêques ont quelque chose à proposer à la délibération des chanoines et qu'il ne s'agisse pas en cela de leur intérêt ou de celui de leurs (proches), ils convoqueront eux-mêmes le chapitre, prendront les voix et concluront selon le vote. Mais, en l'absence de l'évêque, tout se fera entièrement par les membres du chapitre auxquels [ce rôle] appartient, de droit ou de coutume, sans que le vicaire général de l'évêque puisse s'en mêler. Dans les autres choses, la juridiction et l'autorité du chapitre, s'il en a une, aussi bien que l'administration des biens (temporels) lui sera laissée, sauve et intacte.

Ceux qui n'ont pas de dignités et qui ne sont pas du chapitre seront tous soumis à l'évêque dans les causes ecclésiastiques, nonobstant, pour tout ce qui précède, les privilèges, même établis par la fondation, les coutumes même immémoriales, les décisions, les serments, les concordats (qui n'obligent que leurs auteurs), à l'exception cependant des privilèges accordés aux Universités des études générales et aux personnes qui en font partie.

1. Sess. XXIV, *De reform. matrimonii*, c. VIII, p. 563. Voir ci-dessous, c. 14, p. 621.

Ces décisions, toutes et chacune, n'ont pas le lieu de s'appliquer aux églises sur lesquelles les évêques ou leurs vicaires généraux, par les constitutions, privilèges, coutumes, concordats ou autre droit, ont une puissance, une autorité, une juridiction supérieure à celle dont il est fait mention dans le présent décret. A quoi le saint concile n'entend pas déroger.

C. VII. *(Plus d'accession et de régression aux bénéfices; à quelles conditions peut-il être concédé un coadjuteur?)*

Tout ce qui a l'apparence d'une succession héréditaire dans les bénéfices ecclésiastiques est odieux aux saints canons et aux décrets des Pères. Aussi l'on n'accordera plus désormais, même du consentement des intéressés, accession ou régression à l'égard d'aucun bénéfice ecclésiastique quel qu'il soit, et celles qui ont été accordées jusqu'ici ne pourront être suspendues, étendues, transférées.

Le présent décret s'appliquera à toutes sortes de bénéfices ecclésiastiques et même aux églises cathédrales et à l'égard de toutes sortes de personnes, même honorées du titre de cardinal.

On observera désormais la même règle en ce qui concerne les coadjutoreries avec future succession : elles ne s'accorderont donc à personne pour aucun bénéfice ecclésiastique [1]. Mais si dans une église cathédrale ou dans un monastère il y avait urgente nécessité ou évidente utilité de donner un coadjuteur au prélat, il ne sera donné, avec future succession, que si, d'une part, cette affaire a été auparavant examinée avec soin par le souverain pontife et si, d'autre part, il est certain que toutes les qualités requises par le droit et par les décrets de ce saint concile pour les évêques et pour les prélats sont réunies dans le sujet. Autrement, toutes concessions en cette matière doivent être estimées subreptices.

C. VIII. *(Charges incombant aux possesseurs de bénéfices et spécialement aux administrateurs d'hôpitaux. Qui doit et comment réprimer leurs négligences?)*

Le saint concile avertit tous ceux qui possèdent des bénéfices ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, de s'accoutumer, autant que leur revenu le pourra permettre, à exercer avec zèle et douceur l'hospitalité, qui a été si souvent recommandée par les saints Pères. Ils se souviendront que ceux qui aiment à donner l'hospitalité reçoivent le Christ lui-même dans la personne de leurs hôtes (cf. Matth., XXV, 35; Luc., XXIV, 29).

Mais à l'égard de ceux qui tiennent en commende, en régie, ou sous quelque titre que ce soit, les maisons vulgairement appelées hôpitaux ou d'autres lieux pieux, institués principalement pour l'usage des pèlerins, des malades, des vieillards et des pauvres, même si les dits établissements sont unis à leur église ou encore si des églises paroissiales ont été unies aux

1. Voir, en ce qui concerne les coadjuteurs et vicaires dans les églises paroissiales, sess. XXI, *De reform.*, c. 6, p. 422.

hôpitaux, ou érigées en hôpitaux, et accordées à ceux qui en sont patrons pour être par eux administrées, le saint concile demande à tous absolument de s'acquitter des charges et des obligations qui leur sont imposées et d'employer actuellement aux devoirs d'hospitalité à laquelle ils sont tenus, les revenus à ce destinés, selon la constitution du concile de Vienne, déjà renouvelée dans ce même concile sous Paul III et qui commence : *Quia contigit* [1].

Si les dits hôpitaux ont été fondés pour recevoir une certaine catégorie de pèlerins ou de malades ou des personnes de tel genre déterminé et que dans le lieu où sont les dits hôpitaux il n'y ait pas, ou il n'y ait que peu de ces personnes, le saint concile ordonne que les revenus soient convertis en quelque autre pieux usage qui se rapproche du but de la fondation et qui, quant au lieu et au temps, soit plus utile, comme l'aura jugé plus expédient l'évêque lui-même, assisté de deux membres du chapitre, expérimentés en ces matières, et que lui-même choisira. A moins que dans la fondation même ou l'institution il ait été pourvu autrement à ce cas : l'évêque alors veillera à ce que soit observé ce qui est ordonné et, si la chose est impossible, il y pourvoira au mieux, comme il a été dit ci-dessus.

S'il advient que les susnommés, tous et chacun, à quelque ordre ou religion qu'ils appartiennent (pourvu cependant qu'ils ne soient pas soumis à des réguliers chez qui l'observance régulière est en vigueur), quelle que soit leur dignité ou même s'ils sont laïques, manquent en réalité, comme administrateurs des hôpitaux, après avoir été avertis par l'évêque, de remplir, en y apportant toute la conscience nécessaire, les devoirs d'hospitalité auxquels ils sont tenus, non seulement ils pourront y être contraints par des censures ecclésiastiques, mais même on les pourra priver à perpétuité de la direction et de l'administration de l'hôpital lui-même et d'autres leur pourront être substitués par ceux que la chose regarde. Et de plus encore, les dits négligents seront tenus en conscience à la restitution des fruits perçus par eux contre l'institution des mêmes hôpitaux, sans qu'aucune grâce, remise ni composition puisse leur être accordée à cet égard. Désormais, l'administration et le gouvernement de maisons de ce genre ne sera pas confié à la même personne pour plus de trois ans, à moins que la fondation n'en ait disposé autrement. Nonobstant, à l'égard de tout ce que dessus, toute union, exemption et coutume contraire, même immémoriale, tous privilèges et tous indults que ce puisse être.

C. IX. *(Comment prouver le droit de patronage ? A qui le déférer ? Charge des patrons. Accessions interdites. Qui ne peut acquérir ce droit?)*

Supprimer les droits légitimes des patronages et violer les pieuses volontés des fidèles dans leur institution ne saurait être légitime; aussi ne faut-il

1. Sess., VII, *De reform.*, c. 15, p. 236. Voir conc. de Vienne, Hefele-Leclercq, t. VI, p. 684.

pas souffrir l'entreprise insolente de plusieurs qui, sous ce prétexte, réduisent les bénéfices ecclésiastiques à n'être qu'une sorte de servitude. Pour garder en tout une juste raison, le saint concile déclare que la justification du droit de patronage doit être tirée de la fondation ou de la dotation, prouvée par un document authentique et autres preuves requises par le droit, ou même encore par un grand nombre de présentations réitérées au cours d'un temps si long qu'il passe la mémoire des hommes, ou encore par la disposition du droit. Mais à l'égard des personnes, communautés ou universités, par lesquelles d'ordinaire il y a lieu de présumer que ce droit a été acquis plutôt par usurpation, une preuve plus complète et plus entière sera exigée pour démontrer la vérité du titre : la preuve de temps immémorial ne leur servira de rien si, outre les autres conditions qui lui sont nécessaires, on ne fait pas ressortir, par des écritures authentiques, des présentations continuées pendant une durée d'au moins cinquante ans, et qui toutes auront eu leur effet.

Seront tenus pour entièrement nuls et abrogés, ainsi que la prétendue possession qui s'en est suivie, tous droits de patronage autres que ci-dessus, sur quelques bénéfices que ce soit, séculiers ou réguliers, paroisses ou dignités, ou tout autre bénéfice dans une cathédrale ou une collégiale; ainsi que toutes facultés et tous privilèges accordés, en vertu du patronage ou d'un autre droit, pour nommer, choisir, présenter aux dits bénéfices une fois vacants (exceptés les droits de patronage sur les églises cathédrales, les droits qui appartiennent à l'empereur, aux rois, à ceux qui possèdent des royaumes, aux autres hauts et puissants princes qui ont des droits souverains dans leurs domaines et les droits concédés en faveur des études générales [1].) Ainsi, tous les bénéfices susdits pourront être conférés librement par leurs collateurs et les provisions qu'ils en donneront auront plein et entier effet.

L'évêque pourra refuser ceux qui seront présentés aux bénéfices par les patrons, s'ils ne sont pas capables. Si l'entière institution appartient à des inférieurs, les candidats seront néanmoins examinés par l'évêque, conformément aux autres ordonnances de ce saint concile [2] : autrement l'institution faite par les dits inférieurs serait nulle et de nul effet.

Toutefois, les patrons des bénéfices, de quelque ordre ou dignité qu'ils soient, quand même ce seraient des communautés, des universités ou n'importe quels collèges d'ecclésiastiques ou de laïques, ne s'ingéreront en rien, pour quelque cause ou occasion que ce soit, dans la perception des fruits, rentes et revenus des bénéfices, même s'ils étaient, par titre de fondation ou de donation, de leur droit de patronage; mais ils en laisseront la libre disposition au recteur ou bénéficier, nonobstant toute coutume contraire.

1. A cet endroit, les éditions renvoient couramment à la sess. XXIV, *De reform.*, c. 19 (p. 582). Il semble plus exact, dit Mgr Ehses, de se reporter au chapitre précédent et à la session VII, *De reform.*, c. 13 (p. 235).

2. Sess. XXIV, *De reform.*, c. 18, § *Quod si juris* (p. 581 : Si elle est de patronage...).

Ils ne présumeront pas non plus de transférer à d'autres, à l'encontre des sanctions canoniques, leur droit de patronage, au titre de vente ou autrement; s'ils le faisaient, ils encourraient les peines de l'excommunication et de l'interdit, et, de droit même, seraient privés de leur droit de patronage.

Certaines accessions ont été faites par voie d'union de bénéfices libres à des églises sujettes au droit de patronage de personnes même laïques, tant à des églises paroissiales qu'à d'autres bénéfices de tout genre, même simples, ou à des dignités ou des hôpitaux, de sorte que les dits bénéfices libres, prenant la nature du bénéfice auquel ils sont joints, sont constitués pareillement sous un droit de patronage. De telles accessions, si elles n'ont pas encore obtenu leur plein effet, ainsi que celles qui, dans la suite, pourraient être accordées à l'instance de qui que ce soit, et par quelque autorité que ce puisse être, même apostolique, seront considérées comme obtenues subrepticement, nonobstant les termes qui y seraient insérés et toute dérogation même qui y pourrait être exprimée. Elles ne seront plus mises à exécution et les bénéfices libres unis, s'ils viennent à être vacants, pourront, comme avant, être librement conférés.

Les accessions faites depuis moins de quarante ans [1] et qui ont été suivies de leur effet et d'entière incorporation ne laisseront pas d'être revues et examinées par les Ordinaires, en tant que délégués du Siège apostolique : celles qui se trouveront avoir été obtenues par subreption ou obreption seront déclarées nulles avec leur union et les dits bénéfices seront séparés et conférés à d'autres.

Pareillement aussi, tous les droits de patronage sur les églises et sur tous autres bénéfices quels qu'ils soient, même sur des dignités libres auparavant, acquis depuis moins de quarante ans ou qui s'acquerront dans l'avenir, soit par une augmentation de dot, soit par une nouvelle construction, ou pour toute autre cause semblable, même par l'autorité du Siège apostolique, tous seront soigneusement examinés par les mêmes Ordinaires, en tant que délégués, comme ci-dessus, sans que puissent empêcher cet examen les pouvoirs et les privilèges de qui que ce soit. Ceux qui ne seront pas trouvés avoir été établis légitimement en raison d'une nécessité évidente de l'Église, du bénéfice ou de la dignité, seront révoqués en totalité et les dits bénéfices seront remis en leur premier état de liberté, sans dommage pourtant de ceux qui les posséderont, et en restituant aux patrons ce qu'ils avaient donné pour l'acquisition de ce droit : ce, nonobstant tous privilèges, constitutions, coutumes même immémoriales.

C. x. *(Juges synodaux auxquels sont commises les causes renvoyées par le Saint-Siège. Que les affaires doivent être rapidement expédiées.)*

La suggestion maligne des demandeurs et parfois aussi l'éloignement des lieux rendent difficile la connaissance des personnes auxquelles sont com-

1. L. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 11, *in VI°*.

mises les causes; et il arrive ainsi qu'elles sont renvoyées sur place à des juges qui ne sont pas complètement idoines. Le saint concile ordonne donc que dans chaque concile provincial ou synode diocésain, soient désignées quelques personnes possédant les qualités requises par la constitution de Boniface VIII laquelle commence par *Statutum* [1], et puissent être désignées comme aptes, en outre des Ordinaires, à se voir confier à l'avenir, en cas de renvoi sur les lieux, les causes ecclésiastiques d'ordre spirituel, relevant du for ecclésiastique.

S'il arrive que l'un de ceux qui ont été désignés meurt, l'Ordinaire du lieu, de l'avis du chapitre, en substituera un autre à sa place jusqu'au prochain synode provincial ou diocésain, de sorte qu'il y ait toujours dans chaque diocèse au moins quatre personnes, sinon davantage, qualifiées comme il a été dit et auxquelles les causes de cette espèce puissent être confiées par les légats, les nonces ou même le Siège apostolique. La désignation de ces juges une fois faite, les évêques en donneront notification immédiate au souverain pontife, et désormais les délégations de juges, envoyées à d'autres qu'aux susdits, seront tenues pour subreptices.

Le saint concile exhorte enfin tant les Ordinaires que les autres juges à terminer les affaires le plus brièvement possible [2]. Qu'ils préviennent, par tous les moyens, soit en fixant des délais précis, soit par quelque autre voie légitime, les artifices des plaideurs, soit en ce qui concerne la contestation du litige, soit au sujet des remises de procédure.

C. XI. *(Certaines locations de biens d'Église sont interdites; d'autres, déjà faites, sont annulées.)*

Un détriment considérable peut être occasionné aux églises, quand, au préjudice des successeurs, on tire de l'argent comptant des biens donnés en location. Aussi toutes ces sortes de baux à ferme, passés sous condition de payer d'avance, ne seront considérés comme valables au préjudice du successeur, nonobstant tout indult ou privilège. De telles locations ne pourront être confirmées ni en cour de Rome, ni ailleurs.

Il ne sera pas non plus permis de donner à ferme des juridictions ecclésiastiques ou des pouvoirs de nommer ou de députer des vicaires au spirituel; ceux qui auraient ainsi affermé ces droits, ne pourront les exercer, ni par eux-mêmes, ni par d'autres. Toutes concessions contraires, même faites par le Siège apostolique, seront réputées subreptices.

Quant aux locations de biens ecclésiastiques, même confirmées par autorité apostolique, le saint concile déclare nulles celles qui ont été faites depuis trente ans, pour un long bail, c'est-à-dire, en certains endroits, pour vingt-neuf ans ou deux fois vingt-neuf ans. Le synode provincial, ou les juges

1. L. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 3, *in VI°*.
2. Voir sess. XXIV, *De reform.*, c. 20, p. 582.

députés par lui, les jugeront avoir été contractées pour le dommage de l'Église et contrairement aux règlements canoniques.

C. XII. *(Paiement des dîmes. Ceux qui les soustraient seront excommuniés. Obligation pour les fidèles de subvenir à l'entretien des pasteurs dans les églises pauvres.)*

On ne peut supporter que certains s'efforcent, par divers artifices, de soustraire les dîmes revenant aux églises ou que, témérairement, ils s'emparent, pour les accaparer pour eux-mêmes, des dîmes que d'autres doivent payer. Le paiement des dîmes est chose due à Dieu (cf. Ex., XXII, 29; Lev., XXVII, 30 sq.; Num., XVIII, 21 sq.; Tob., I, 6; Mal., III, 10, etc.); et ceux qui ne veulent pas les payer ou qui empêchent les autres de payer, prennent le bien d'autrui. Le saint concile prescrit donc à tous, de quelque état et de quelque condition soient-ils, de payer intégralement à l'avenir les dîmes auxquelles ils sont tenus de droit, à l'église cathédrale, à toutes autres églises ou personnes, à qui ces dîmes sont légitimement dues. Ceux qui les soustraient, ceux qui en empêchent le paiement, seront excommuniés et ne recevront l'absolution de leur crime qu'après entière restitution.

Tous enfin, et chacun, sont exhortés, au nom de la charité chrétienne et de leur propre devoir envers leurs pasteurs, à donner libéralement, des biens que Dieu leur a départis, aux évêques et aux pasteurs qui ont des églises pauvres, de quoi subvenir largement afin de pourvoir à la gloire de Dieu et de soutenir la dignité des pasteurs qui ont le soin de leur salut (cf. Heb., XIII, 17)[1].

C. XIII. *(La quarte funéraire due aux églises cathédrales ou paroissiales.)*

Dans tous les lieux où l'on avait coutume, il y a quarante ans, de payer la quarte funéraire aux églises cathédrales ou paroissiales, mais où, depuis lors, en vertu de quelque privilège que ce soit, elle a été transférée à d'autres, monastères, hôpitaux ou lieux de dévotion, le saint concile ordonne que, de plein droit, la dite portion soit intégralement payée, comme avant, à la dite église cathédrale ou paroissiale : nonobstant toutes concessions, grâces et privilèges, même ceux qu'on appelle *Mare Magnum* et quelques autres qu'ils puissent être.

C. XIV. *(Prescriptions relatives à la procédure contre les clercs concubinaires.)*

Qu'il est honteux pour les clercs qui se sont voués au service de Dieu, qu'il est indigne du nom qu'ils portent, de se trouver dans l'ignominie de l'impudicité et de vivre dans un honteux concubinage! Vérité trop manifeste, et en raison du scandale qu'en prennent tous les fidèles, et par le

1. Ce canon est inséré au pontifical, *De Ecclesiæ dedicatione seu consecratione.*

déshonneur qui en rejaillit sur la milice cléricale. Afin donc que les ministres de l'Église soient rappelés à la continence et à l'intégrité de vie qui convient, et que le peuple ait pour eux un respect d'autant plus grand qu'il les saura d'une vie plus honnête, le saint concile interdit aux clercs, quels qu'ils soient, de tenir dans leurs maisons ou ailleurs des concubines ou d'autres femmes sur lesquelles puisse tomber le soupçon et d'avoir avec elles aucune familiarité. Autrement, ils seront punis des peines portées par les sacrés canons ou les statuts particuliers des églises. Si, après avoir été avertis par leurs supérieurs, ils ne s'en abstiennent pas, ils seront *ipso facto* privés de la troisième partie des fruits, rentes et revenus de tous leurs bénéfices et pensions, et cette partie sera, à l'arbitre de l'évêque, appliquée à la fabrique de l'Église ou à tout autre lieu de piété. Si, persévérant dans leur délit, avec la même femme ou avec une autre, ils n'obéissent pas à une seconde monition, non seulement ils perdront tous les fruits et revenus de leurs bénéfices ou pensions, qui seront appliqués aux lieux susdits, mais ils seront encore suspens de l'administration de leurs bénéfices, tant que l'Ordinaire, comme délégué du Siège apostolique, le jugera à propos. Si, étant ainsi suspens, ils ne chassent pourtant pas ces personnes, ou s'ils continuent leurs relations avec elles, ils seront à perpétuité privés de tous bénéfices, portions, offices et pensions ecclésiastiques ; ils demeureront à l'avenir incapables et indignes de tous honneurs, dignités, bénéfices et offices, jusqu'à ce qu'après amendement manifeste de leur vie, les supérieurs, pour de bonnes raisons, auront jugé à propos de leur donner dispense. Mais si, après avoir renvoyé ces femmes, ils reprennent le concubinage interrompu, ou s'ils ont l'audace de se lier à d'autres femmes scandaleuses du même genre, ils seront frappés, outre les peines susdites, du glaive de l'excommunication, sans qu'aucun appel, aucune exemption puisse empêcher ou arrêter l'exécution de la peine. La connaissance de toutes ces choses n'appartiendra ni aux archidiacres ni aux doyens ou autres inférieurs, mais directement aux évêques eux-mêmes, lesquels, à la seule connaissance de la vérité du fait, pourront procéder sans bruit et sans formalité de justice.

Quant aux clercs qui n'ont ni bénéfices ni pensions ecclésiastiques, ils seront punis par l'évêque lui-même, selon la qualité de leur délit, et suivant qu'ils y auront persévéré avec plus ou moins de contumace, par emprisonnement, suspension de la fonction de leur ordre, déclaration d'incapacité à recevoir quelque bénéfice ou par tout autre moyen conforme aux saints canons.

Si des évêques — ce qu'à Dieu ne plaise — tombaient en ces sortes de crimes, et, si avertis par le synode provincial, ils ne s'amendaient pas, par le fait même, ils seraient suspens. S'ils persévéraient dans le mal, le même synode les déférerait au souverain pontife, qui, en proportion du crime, en ferait le châtiment, même, s'il en est besoin, par la privation de leur siège.

C. xv. *(Les enfants illégitimes des clercs doivent être exclus de certains bénéfices.)*

Il faut bannir la mémoire de l'incontinence paternelle le plus loin possible des lieux consacrés à Dieu, où la pureté et la sainteté ont leur place (cf. Ps., xcii, 5). Les enfants des clercs, qui ne sont pas nés de légitime mariage, ne pourront, dans les mêmes églises où leurs pères ont, ou ont eu quelque bénéfice ecclésiastique, posséder aucun bénéfice, même différent, ni servir en quelque manière que ce soit, ni avoir de pensions sur les revenus des bénéfices que leurs pères possèdent ou ont possédés. S'il se trouve présentement qu'un père et un fils aient des bénéfices dans la même église, le fils sera contraint de résigner le sien dans les trois mois ou de le permuter contre quelque autre pris hors de la dite église : autrement, il en sera privé de droit même, toute dispense accordée à ce sujet étant considérée comme subreptice.

Toutes résignations réciproques, faites désormais par des pères ecclésiastiques en faveur de leurs enfants, dans le dessein que l'un obtienne le bénéfice de l'autre, seront considérées comme faites en fraude de ce décret et des sanctions ecclésiastiques : les collations qui s'ensuivraient, en vertu de telles résignations faites en fraude ou de telles autres semblables, ne pourront en rien servir aux enfants des clercs.

C. xvi. *(A l'avenir, les cures ne seront pas changées en bénéfices simples. A celui à qui sera transférée la charge d'âmes, on assignera une portion congrue. Cessation des vicairies, pour rendre les cures à des titulaires.)*

Le saint concile ordonne que les bénéfices ecclésiastiques séculiers, de quelque nom qu'on les appelle, qui, dans leur première institution ou de quelque autre manière que ce soit, comportent charge d'âmes, désormais ne soient plus convertis en simples bénéfices, même avec assignation d'une portion congrue au vicaire perpétuel. Ce, nonobstant toutes grâces, qui n'auraient pas encore eu leur entier effet.

Quant aux bénéfices où, contre leur institution ou fondation, on a fait passer la charge d'âmes à un vicaire perpétuel, même s'ils se trouvent en cet état de temps immémorial, si une portion congrue n'a pas été assignée au vicaire, de quelque nom qu'on l'appelle, elle lui sera au plus tôt assignée, c'est-à-dire dans le délai de moins d'un an du jour de la clôture du présent concile, au jugement de l'Ordinaire et dans la forme du décret rendu sous Paul III d'heureuse mémoire [1]. Si la chose ne peut se faire commodément ou si elle ne peut être exécutée dans ce délai, aussitôt que le bénéfice sera vacant par cession ou décès du vicaire ou du recteur, la charge d'âmes sera réunie au bénéfice, le nom de vicairie disparaîtra et tout sera remis en son ancien état.

1. Voir sess. vii, *De reform.*, c. 7, p. 234.

C. XVII. *(Les évêques devront conserver leur dignité par la gravité de leur conduite et ne pas se commettre bassement avec les officiers des rois, les gouverneurs et autres seigneurs temporels.)*

Le saint concile ne saurait entendre sans douleur que certains évêques, oublieux de leur état, déshonorent gravement la dignité pontificale : ils se conduisent avec une bassesse indécente, dans l'église et au dehors, avec les officiers royaux, les gouverneurs et autres seigneurs et, comme s'ils étaient des ministres inférieurs de l'autel, non seulement leur cèdent la place d'une façon vraiment indigne (de leur caractère), mais vont jusqu'à les servir personnellement. Aussi, déplorant toutes ces bassesses et d'autres semblables, le saint concile renouvelle les saints canons, les décrets des conciles généraux et toutes les autres ordonnances apostoliques concernant le décorum et la gravité de la dignité épiscopale et il ordonne à tous les évêques de s'abstenir désormais de ces manières d'agir. Il leur recommande d'avoir toujours, soit dans l'église, soit au dehors, le regard fixé sur leur rang et leur dignité et de se souvenir partout qu'ils sont pères et pasteurs. A tous les autres, princes et autres personnes, il rappelle qu'il faut avoir, vis-à-vis de l'évêque, le respect et l'honneur dus à l'autorité du père.

C. XVIII. *(Ces canons doivent être strictement observés. Si quelque dispense doit être accordée, ce sera après mûre réflexion et gratuitement.)*

Il est sans doute expédient pour le bien public de relâcher parfois de la sévérité de la loi, pour faire face, en vue de l'utilité commune, aux événements et aux nécessités courantes. Mais dispenser trop souvent de la loi, d'une manière uniforme, en faveur de qui le demande, sans considérer les personnes et les choses, ce serait ouvrir la porte toute grande à la transgression de la loi. Aussi tous sont avertis que les saints canons doivent être observés exactement par tous et, autant que faire se pourra, sans distinction aucune. Si parfois une raison urgente et juste ou une plus grande utilité demandait qu'on usât de dispense à l'égard de quelques-uns, cette dispense sera accordée par ceux à qui il appartient de le faire, en connaissance de cause, après mûre délibération et gratuitement. Toute dispense accordée autrement sera tenue pour subreptice.

C. XIX. *(Le duel est puni de très graves peines.)*

L'usage détestable du duel, introduit par l'artifice du démon en vue de tirer profit à la fois de la mort des corps et de la perte des âmes, devra être entièrement banni de tout l'univers chrétien. L'empereur, les rois, ducs, princes, marquis, comtes ou tous autres seigneurs temporels qui accorderaient sur leurs terres un endroit pour un duel entre chrétiens, seront, par le fait même, excommuniés et, de plus, privés de toute juridiction et de domaine sur la ville, la bourgade ou le lieu dans lequel ou près duquel aura été par eux permis le duel, s'ils tiennent ce lieu de l'Église; mais si ce sont des fiefs, dès l'instant, ces fiefs seront acquis au seigneur direct.

Quant à ceux qui se battent, à ceux qu'on appelle leurs parrains (témoins) ils encourront la peine de l'excommunication, de la proscription de tous leurs biens et d'une perpétuelle infamie. Ils seront punis comme les homicides et, s'ils meurent dans le combat, ils seront perpétuellement privés de la sépulture ecclésiastique [1]. Même ceux qui, dans une cause de duel, auront, pour le fait ou pour le droit, donné leur conseil; ceux qui, pour quelque raison que ce soit, y auront poussé; les spectateurs eux-mêmes seront excommuniés et soumis à une malédiction perpétuelle. Ce, nonobstant tout privilège ou toute mauvaise coutume, même immémoriale.

C. xx. *(Aux princes civils sont recommandés les droits et immunités ecclésiastiques.)*

Le saint concile souhaite que la discipline ecclésiastique soit non seulement rétablie dans le peuple chrétien, mais encore conservée intégralement et mise à l'abri de toutes entreprises contraires. Aussi de ce qui a été établi concernant les personnes ecclésiastiques, le concile estime devoir avertir les princes séculiers de leur devoir, confiant qu'en leur qualité de catholiques et parce qu'il sont établis par Dieu pour être les protecteurs de la foi sainte et de l'Église, non seulement ils voudront qu'elle soit rétablie en ses droits, mais encore ils porteront leurs sujets à rendre le respect qu'ils doivent au clergé, aux curés et aux ordres supérieurs et ne permettront pas que leurs officiers ou leurs magistrats inférieurs violent, par intérêt ou par quelque autre motif de passion, les immunités de l'Église et des personnes ecclésiastiques, immunités établies sur l'ordre de Dieu et sanctionnées par les saints canons; mais au contraire, ils les obligeront, leur donnant eux-mêmes l'exemple, à montrer leur déférence à l'égard des constitutions des souverains pontifes et des conciles.

Le concile déclare donc et ordonne que doivent être observés, exactement et par tous, les saints canons et tous les conciles généraux ainsi que toutes les ordonnances apostoliques faites en faveur des personnes ecclésiastiques et de la liberté de l'Église, contre ceux qui la violent, toutes ordonnances renouvelées par le présent décret. Aussi il avertit l'empereur, les rois, les républiques, les princes et les autres, tous et chacun, de quelque condition et dignité qu'ils soient, que, plus ils sont avantagés par les biens temporels qu'ils possèdent et par la puissance qu'ils exercent sur autrui, plus ils doivent se sentir obligés à une sainte vénération à l'égard de toutes choses relevant du droit ecclésiastique, comme à des choses appartenant principalement à Dieu et placées sous sa protection particulière. Ils ne souffriront pas qu'aucun de leurs barons, gentilshommes, gouverneurs ou autres maîtres temporels ou magistrats, et surtout qu'aucun de leurs propres officiers y portent atteinte; mais ils puniront sévèrement tout ce qu'ils pourraient entreprendre contre la liberté, l'immunité et la juridiction de l'Église

1. *Decret.*, l. V, tit. XIII, *De torneamentis*, c. 1 et 2; l. V, tit. XII, *De homicidio.*

Ils leur donneront eux-mêmes l'exemple pour la piété, la religion, la protection des églises, à l'imitation de princes qui les ont précédés, qui furent si parfaits et si religieux et qui, ne se contentant pas de mettre l'Église à l'abri des injures, ont accru ses biens et ses droits par leur autorité et leur munificence. Ainsi les prélats et les clercs pourront demeurer paisiblement et sans obstacles dans les lieux de leur résidence, appliqués à leurs fonctions, à l'avancement spirituel et à l'édification de leur peuple.

C. XXI. *(En toutes choses demeure intacte l'autorité du Saint-Siège.)*

En ultime lieu, le saint concile déclare que les règlements établis, tous et chacun, sous quelques clauses et termes que ce soit, concernant la réformation des mœurs et de la discipline ecclésiastique dans le présent saint concile, tant sous les souverains pontifes Paul III et Jules III d'heureuses mémoires que sous Sa Sainteté Pie IV, ont été ordonnés de façon qu'en toutes choses l'autorité du Saint-Siège est et est demeurée intacte.

V. — Décrets publiés le second jour de la neuvième et ultime session du concile de Trente sous Sa Sainteté le pape Pie IV la XXVe, le 4 décembre 1563.

I. Décret sur les indulgences[1]

On aurait voulu éviter ce décret, parce qu'insuffisamment préparé. Il fut néanmoins publié le deuxième jour de la XXVe session et lu par l'évêque de Catane, dans les termes que voici :

Cum potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiæ concessa sit (Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 23), atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit : sacrosancta synodus indulgentiarum usum, christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum, in Ecclesia retinendum esse docet et præcipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem

Le pouvoir de conférer des indulgences ayant été accordé par Jésus-Christ à l'Église, qui déjà dans les temps les plus anciens a usé de ce pouvoir à elle divinement communiqué; le saint concile enseigne et ordonne que l'usage des indulgences, très salutaire au peuple chrétien et approuvé par l'autorité des saints conciles, doit être conservé. Il frappe d'anathème tous ceux qui prétendent que les indulgences sont inutiles ou qui nient que l'Église ait le pouvoir de les accorder. Il désire

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1105, 1106.

esse negant. In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.

néanmoins que, suivant la coutume ancienne et approuvée dans l'Église, on les accorde avec modération, de crainte que, par trop de facilité, la discipline ecclésiastique ne vienne à s'affaiblir.

Abusus vero, qui in his irrepserunt et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, præsenti decreto generaliter statuit, pravos quæstus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse.

Toutefois, à l'égard des abus qui s'y sont glissés et à l'occasion desquels ce beau nom d'indulgences est blasphémé par les hérétiques, le saint concile souhaitant vivement qu'ils soient réformés et corrigés, ordonne en général par le présent décret que soient complètement abolis tous les déplorables trafics d'argent qui, à l'occasion du gain des indulgences, ont été une cause de nombreux abus dans le peuple chrétien.

Ceteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aut aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multiplices locorum et provinciarum, apud quas hi committuntur, corruptelas commode nequeant specialiter prohiberi : mandat omnibus episcopis [1], ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiæ suæ colligat eosque in prima synodo provinciali referat, ut, aliorum quoque episcoporum sententia cogniti, statim ad summum romanum pontificem deferantur, cujus auctoritate et prudentia, quod universali Ecclesiæ expediet, statuatur, ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie et sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispensetur.

Les autres abus, qui sont venus de superstition ou d'ignorance ou d'irrévérence ou de toute autre cause que ce soit, ne peuvent être facilement interdits chacun en détail, car la diversité des lieux et des provinces, où se commettent ces abus, entraîne la multiplicité des abus eux-mêmes. Aussi le saint concile ordonne à tous les évêques, chacun de recueillir ces abus dans leur diocèse, d'en faire un rapport au prochain synode provincial, pour être aussitôt, après avoir été reconnus par le sentiment des autres évêques, déférés au souverain pontife : par son autorité et dans sa prudence, le pape règlera ce qui lui paraîtra expédient pour l'Église universelle. Ainsi, de la sorte, le trésor des indulgences sera dispensé à tous les fidèles, avec piété, sainteté et sans corruption.

1. Cf. sess. XXI, *De reform.*, c. 9, p. 424.

Un bref commentaire s'impose ici.

L'évêque de Modène, Ægidius Foscarari, maître du Sacré-Palais, pour vaincre les résistances du cardinal Morone et de la plupart des Pères, avait fait observer que cette question des indulgences, tout à fait à l'ordre du jour en raison de l'attitude des protestants, pouvait être traitée brièvement, sans entrer dans les questions particulières, si importantes fussent-elles. Pour en expliquer l'essentiel, et ainsi défendre la doctrine catholique contre les hérétiques, il n'était pas nécessaire de discuter longuement : la sainte Écriture, la tradition et l'enseignement général de l'École y suffisent. Il s'agissait donc de porter un décret qui rappelât brièvement ces assertions fondamentales. Cet avis fut généralement approuvé et le décret fut rédigé dans la nuit du 3 au 4 décembre.

La première partie seule est dogmatique. Elle énonce que le pouvoir d'accorder les indulgences a été conféré à l'Église par Jésus-Christ lui-même; il est englobé dans le pouvoir plus général de lier et de délier et dans le pouvoir de remettre les péchés. Elle rappelle que l'Église a usé de ce pouvoir divin dès les temps les plus anciens. Elle déclare enfin, contre la prétention de Luther à ne reconnaître « dans les indulgences aucune vertu pour expier les peines que, pour nos péchés, nous devons à la justice divine » (prop. 19, condamnée par Léon X, Denz.-Bannw., n. 759), que l'usage des indulgences, *très salutaire au peuple chrétien*, doit être conservé. Une formule aussi générale ne pouvait soulever d'objection. En conséquence le concile frappe « d'anathème tous ceux qui prétendent que les indulgences sont inutiles ou qui nient que l'Église ait le pouvoir de les accorder ». Deux vérités sont donc de foi : 1º le pouvoir qu'a l'Église d'accorder des indulgences; 2º l'utilité des indulgences.

La deuxième partie du décret est purement disciplinaire. Elle a trait à l'usage et aux abus des indulgences.

Quant à l'usage, le concile recommande qu'on accorde avec modération les indulgences, pour ne pas, par trop de facilité, énerver la discipline ecclésiastique.

En ce qui concerne les abus, le concile fait une discrimination. Le principal abus, au temps de la réforme luthérienne, avait été les trafics d'argent occasionnés par les concessions d'indulgences : abus relativement très grave et qui avait fourni aux hérétiques l'occasion de leurs blasphèmes. Le concile prohibe absolument ces trafics. Dès 1547, le concile réuni à Bologne, avait préparé un décret très sévère contre les *quæstores* qui « font commerce avec la parole de Dieu »;

mais le décret n'avait pas été publié. A la xxie session, dans le décret de réformation, c. ix (voir ici, p. 424), le concile avait de nouveau sévi contre ces quêteurs, dont il abolit partout le nom et la charge. La publication des indulgences était confiée à l'Ordinaire assisté de deux chanoines, et les aumônes devaient être fidèlement recueillies sans aucune rétribution pour les collecteurs.

Les papes d'ailleurs collaboraient avec le concile. En 1562, Pie IV décrète que toutes les concessions d'indulgences seront gratuites (bulle *Decet romanum pontificem*). En 1567, Pie V supprimera toutes les indulgences-aumônes (bulle *Etsi Dominus*) et le 2 janvier 1569, il excommuniera ceux qui font le commerce d'indulgences (constitution *Quam plenum*), excommunication maintenue par la bulle *Apostolicæ Sedis* et par le can. 2327. (Cf. *Dict. de théol. cath.*, *Indulgences*, t. vii, col. 1620).

D'autres abus, moins importants peut-être, mais innombrables en raison des multiples coutumes existant en de multiples régions et pour de multiples causes, ne sauraient être expressément désignés et condamnés par le concile. On se contentera donc, pour enrayer et même guérir le mal, de faire appel à l'autorité de l'évêque dans chaque diocèse, conformément aux décisions déjà portées dans le c. ix de la session xxie de réformation.

II. Décret sur le choix des viandes, sur les jeunes et les jours de fête [1]

Le saint concile exhorte et conjure tous les pasteurs, par le très saint avènement de notre Seigneur et Sauveur, afin que, comme de braves combattants, ils recommandent avec soin à tous les fidèles toutes les prescriptions portées par notre sainte Mère l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises, et semblablement aussi tout ce qui a été établi en ce concile et dans tous les autres conciles œcuméniques. Avec une diligence particulière, ils s'efforceront d'obtenir l'obéissance des peuples en toutes choses, mais particulièrement par rapport aux préceptes qui visent à la mortification de la chair, comme le choix des nourritures et le jeûne, ou encore qui ont pour but l'accroissement de la piété, comme la célébration pieuse et religieuse des jours de fête. Ils les avertiront souvent d'obéir à ceux qui sont préposés à leur conduite (cf. Matth., xviii, 17; Heb., xiii, 17) : ceux qui les écoutent entendront Dieu les inviter à la récompense; ceux qui les méprisent éprouveront la vengeance du même Dieu.

1. *Conc. Trid.*, t. ix, p. 1106.

III. Du catalogue des livres; du catéchisme, du bréviaire et du missel[1]

Dans sa seconde session, tenue sous Notre très Saint-Père le pape Pie IV[2], le saint concile a confié à quelques Pères choisis exprès le soin d'examiner ce qu'il y aurait à faire à l'égard de diverses censures de livres ou suspects ou dangereux et d'en référer au saint concile. Comme il apprend maintenant qu'ils ont mis la dernière main à cet ouvrage et que cependant la multitude et la variété des livres ne permet pas au saint concile de porter immédiatement son jugement à leur sujet, le concile ordonne que tout le travail ainsi préparé soit porté à la connaissance du Saint-Père, afin qu'il soit arrêté et divulgué, selon son jugement et par son autorité. La même prescription est portée en ce qui concerne le catéchisme, pour les Pères qui ont reçu le mandat de le composer[3], ainsi que le missel et le bréviaire.

IV. De la place assignée aux ambassadeurs[4]

Le saint concile déclare que, par la place assignée aux ambassadeurs, tant ecclésiastiques que séculiers, soit au cours des séances, soit dans l'ordre de marche, soit dans tout autre acte se rapportant à la célébration du concile, n'a été établi aucun préjugé à l'égard de qui que ce soit. Mais tous les droits et prérogatives de leurs personnes et de leurs maîtres, soit de l'empereur, soit des rois, des républiques ou des princes, restent en leur entier, sans aucune atteinte et demeurent dans l'état même où ils se trouvaient avant le présent concile.

V. Qu'il faut recevoir et observer les décrets du concile[5]

La calamité de ces derniers temps a été si grande et la malice des hérétiques si opiniâtre que même les vérités les plus claires dans l'affirmation de notre foi, même les prescriptions les mieux établies ont été par eux, sous l'inspiration de l'ennemi du genre humain, souillées de quelque erreur. C'est pourquoi le saint concile a cru devoir condamner et anathématiser les erreurs principales des hérétiques de notre temps, exposer et enseigner la doctrine catholique, comme il a condamné et anathématisé les unes, enseigné les autres. Or, comme il est impossible que tant d'évêques, assemblés de tant de provinces de la chrétienté, puissent être si longtemps

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1106.
2. C'est à la session XVIIIe du concile. Voir p. 391.
3. Sur ce catéchisme à composer, voir sess. XXIV, *De reform.*, c. 7, p. 571.
4. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1106.
5. *Ibid.*

absents de leurs églises sans un dommage et un péril sérieux pour le troupeau à eux confié; comme d'ailleurs il n'y a plus d'espoir que les hérétiques, si longtemps attendus et tant de fois invités même avec la garantie de la foi publique (sauf-conduit) par eux-mêmes désirée, viennent ici désormais, il est temps de mettre fin à ce saint concile.

Il ne lui reste plus qu'à convier tous les princes — et il le fait — au nom du Seigneur, à prêter à l'Église un concours tel que les hérétiques ne puissent corrompre ou violer ses décrets, mais qu'au contraire ces décrets soient reçus avec piété et observés avec fidélité par les princes eux-mêmes et par tous les fidèles en général.

S'il y a quelque difficulté à les recevoir, si, ce qui ne semble pas croyable, certains points avaient besoin d'une déclaration ou d'une définition, outre les autres remèdes institués en ce concile, le saint concile a confiance en Notre Saint-Père le pontife romain, pour que, pour la gloire de Dieu et la tranquillité de l'Église, il pourvoie aux nécessités propres à certaines régions particulières soit en appelant près de lui, des régions mêmes où se seraient élevées les difficultés, ceux qu'il jugera à propos pour traiter de l'affaire, soit même, si la chose lui semble nécessaire, en réunissant encore un concile général.

VI. Décret concernant la lecture, en cette session, des décrets publiés dans le même concile sous Paul III et Jules III, souverains pontifes

Comme à diverses époques, tant sous Paul III que sous Jules III, en ce saint concile, bien des dogmes ont été définis, bien des prescriptions relatives à la réformation des mœurs ont été promulguées : le saint concile veut que toutes ces décisions soient présentement récitées et lues [1].

(Cette précaution était prise pour que nulle discussion ne puisse s'élever ensuite. Le nombre relativement considérable des évêques dans la dernière partie du concile garantissait ainsi son acceptation comme concile œcuménique. Les décisions furent donc lues par l'évêque de Catane et approuvées par les Pères.)

VII. Décret concernant la cloture du concile et sa confirmation a demander au Saint-Père

Après la lecture des décisions conciliaires, l'évêque de Catane, interrogeant les Pères, leur demanda :

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1107.

« Mes très révérends Pères, vous plaît-il qu'à la louange de Dieu le Père tout-puissant, soit prononcée la clôture de ce saint concile œcuménique? Et que de tout ce qui a été décrété et défini, tant sous Paul III et Jules III d'heureuses mémoires que sous Notre Saint-Père Pie IV, l'on demande confirmation au nom de ce saint concile par l'intermédiaire des légats du Siège apostolique et présidents au bienheureux pontife romain? »

Tous les Pères répondirent *placet;* l'archevêque de Grenade refusa de demander la confirmation, tandis que l'évêque de Tortosa, suivi des évêques de Patti et de Salamanque, demanda la confirmation comme nécessaire.

Ces vœux ayant été rapportés aux légats et présidents, le cardinal Morone, premier président, se leva et prononça ces paroles : « Il plaît à tous les Pères et de mettre fin à ce saint concile et d'en demander confirmation à Notre Saint-Père le pape; un seul a fait exception, déclarant ne pas demander confirmation. Ainsi, nous, délégués apostoliques et présidents nous déclarons clos ce saint concile. Nous en demanderons confirmation le plus tôt possible au Saint-Père. Quant à vous, illustrissimes et révérendissimes Pères, après avoir rendu grâces à Dieu, allez en paix. » Et tous les Pères de répondre : Ainsi soit-il!

C'est ici que se placent les acclamations prononcées par le cardinal de Lorraine et qui méritent d'être rapportées intégralement [1] :

Le cardinal. — A Notre très Saint-Père le pape Pie, pontife de la sainte Église universelle, longues années et éternelle mémoire!

Réponse des Pères. — Seigneur Dieu, conservez de longues années le très Saint-Père à votre Église.

Card. — Aux âmes des bienheureux pontifes Paul III et Jules III, par l'autorité desquels ce saint concile général a été commencé, Notre-Seigneur accorde, dans la lumière des saints, la paix, la gloire, la félicité éternelles!

Rép. — Que leur mémoire soit en bénédiction!

Card. — La mémoire de l'empereur Charles-Quint et des sérénissimes rois, qui ont promu et protégé ce concile universel, soit en bénédiction!

Rép. — Ainsi soit-il; ainsi soit-il!

Card. — Au sérénissime empereur Ferdinand, toujours auguste, orthodoxe et pacifique et à tous les rois, aux républiques et à nos princes, longues années!

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1109.

Rép. — Conservez, Seigneur, le pieux et chrétien empereur. Empereur du ciel, gardez les rois de la terre, protecteurs de la sainte foi.

Card. — Grandes actions de grâces et longues années aux légats du Siège apostolique romain, présidents en ce concile.

Rép. — Grandes actions de grâces! Le Seigneur les récompense!

Card. — Aux révérendissimes cardinaux et aux illustres ambassadeurs!

Rép. — Grandes grâces! Longues années!

Card. — Aux très saints évêques, longue vie et heureux retour dans leurs églises!

Rép. — Aux hérauts de la vérité, perpétuelle mémoire! A l'assemblée orthodoxe, longues années!

Card. — Sacrosaint concile œcuménique de Trente! Confessons sa foi; gardons à jamais ses décrets!

Rép. — Toujours confessons-la; toujours gardons-les!

Card. — C'est là ce que nous croyons tous, c'est là ce que nous sen tons tous. Nous y souscrivons, d'un commun accord, d'une commune affection. C'est là la foi du bienheureux Pierre et des apôtres; c'est là la foi des Pères; c'est là la foi des orthodoxes.

Rép. — Ainsi nous croyons; ainsi nous sentons; ainsi nous souscrivons.

Card. — Adhérents à ces décrets, que nous soyons dignes des miséricordes et des grâces du premier et grand prêtre souverain, Jésus, Christ de Dieu, par l'intercession de Notre-Dame, l'inviolée sainte Mère de Dieu, et de tous les saints.

Rép. — *Fiat, fiat;* amen, amen!

Card. — Anathème à tous les hérétiques!

Rép. — Anathème, anathème!

Avant de se séparer, les Pères durent souscrire, de leur propre main les décisions du concile (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 1109-1120).

APPENDICES.

I. Confirmation du concile par l'instrument du cardinal vice-chancelier [1]

Nous, Alexandre Farnèse, cardinal-diacre de Saint-Laurent *in Damaso*, vice-chancelier de l'Église romaine, certifions et attestons que ce jourd'hui,

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1152.

mercredi, vingt-sixième jour de janvier mil cinq cent soixante-quatre, du pontificat de Notre Saint-Père Pie IV, pape par la providence divine, la cinquième année, les révérendissimes seigneurs les cardinaux Morone et Simonetta, nouvellement de retour du saint concile de Trente, auquel ils présidaient en qualité de légats du Siège apostolique, ont formulé en consistoire secret tenu près de Saint-Pierre, la demande suivante à Sa Sainteté :

Très Saint-Père, dans le décret publié le quatre décembre dernier pour la clôture du concile œcuménique de Trente, il fut résolu que confirmation serait demandée à Votre Sainteté, au nom du concile, par les présidents et légats de Votre Sainteté et du Siège apostolique, de tout ce qui a été décrété et défini dans ce concile, tant sous le pontificat de Paul III et de Jules III d'heureuses mémoires que sous le pontificat de Votre Sainteté. En conséquence, nous, Jean, cardinal Morone et Louis, cardinal Simonetta, qui étions alors légats et présidents, voulant exécuter ce qui a été résolu dans le dit décret, demandons humblement, au nom du dit concile œcuménique de Trente, que Votre Sainteté daigne confirmer les choses, toutes et chacune, qui ont été ordonnées et définies, tant sous Paul III et Jules III d'heureuses mémoires que sous Votre Sainteté.

Ayant entendu cette supplique, et après avoir vu et lu la teneur du dit Décret et pris les avis des révérendissimes seigneurs les cardinaux, Sa Sainteté répondit en ces termes :

Inclinant à la demande qui nous a été faite par les dits légats, au nom du concile œcuménique de Trente pour sa confirmation, Nous, par notre autorité apostolique et de l'avis aussi et du consentement de nos vénérables frères les cardinaux, après en avoir avec eux mûrement délibéré, confirmons les choses, toutes et chacune, qui ont été décrétées et définies dans le dit concile, tant sous Paul III et sous Jules III, d'heureuses mémoires, que sous notre pontificat; et nous ordonnons qu'elles soient reçues et inviolablement observées par tous les fidèles chrétiens, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.

Il en est ainsi :

A., cardinal Farnèse, vice-chancelier.

II. Bulle de confirmation du concile[1]

(26 janvier 1564.)

Pie, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu. Pour perpétuelle mémoire. — Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père des miséricordes et Dieu de toutes consolations (II Cor., I, 3), qui a daigné jeter les

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1152-1156.

yeux sur sa sainte Église, battue et agitée de tant d'orages et de tant de tempêtes, et lui donner enfin, pour guérir les maux qui de jour en jour la tourmentaient davantage, le remède dont elle avait besoin et qu'elle attendait depuis si longtemps, en vue d'extirper des erreurs aussi nombreuses que pernicieuses, de corriger les mœurs et de restituer la discipline ecclésiastique, de procurer la paix et la concorde au peuple chrétien. Depuis longtemps déjà, notre prédécesseur Paul III, de pieuse mémoire, avait commencé, dans la ville de Trente, le concile œcuménique et général et quelques sessions furent alors tenues. Réuni à nouveau dans la même ville par son successeur Jules III, le même concile, après quelques autres sessions, en raison de divers empêchements et difficultés qui s'y sont opposés, n'a pu encore être conduit à bonne fin. Il fut longtemps interrompu, non sans grande tristesse de tous les gens de bien, au moment même où l'Église demandait de plus en plus ce remède. Aussitôt que nous eûmes pris en main le gouvernement du Siège apostolique, nous avons entrepris de l'achever, confiant en la miséricorde divine et certain de l'appui de notre très cher fils en Jésus-Christ, Ferdinand, empereur élu des Romains, des autres rois chrétiens, des républiques et des princes. Enfin, nous sommes parvenus au but que nous n'avons cessé de poursuivre, jour et nuit, de nos efforts, et dont nous avons demandé assidûment la réalisation au Père des lumières (Jac., I, 17). Puisque donc en cette ville, convoqués par nos lettres et d'ailleurs attirés par leur piété même, sont accourus de toute part, en nombre imposant et digne d'un concile œcuménique, des évêques et d'autres prélats insignes de toutes les nations chrétiennes, sans compter d'autres nombreux personnages aussi pieux que savants dans la connaissance des saintes Écritures et dans la science du droit divin et humain, nous avons laissé au concile, présidé par les légats du Siège apostolique une entière liberté, allant même jusqu'à lui permettre, par des lettres spontanément écrites par Nous à nos légats, la libre discussion sur des matières proprement réservés au Saint-Siège : tout ce qui restait à traiter, définir, ordonner touchant les sacrements et les autres points de doctrine nécessaires à la réfutation des hérésies, à la suppression des abus, à l'amendement des mœurs. Et dans une entière liberté et un soin parfait, le saint concile a tout défini, expliqué, ordonné avec toute l'exactitude et la maturité qu'on y pouvait apporter.

Toutes ces choses étant ainsi achevées, le concile a été clos et s'est terminé dans une si grande concorde et union de tous ceux qui y assistaient qu'il a paru visiblement qu'un consentement si unanime était l'ouvrage du Seigneur; et nos propres yeux et ceux de tous en étaient dans l'admiration (cf. Ps., CXVII, 23). Pour un si grand bienfait de Dieu, nous avons ordonné aussitôt des processions publiques dans cette sainte Ville, qui furent célébrées par le clergé et par le peuple avec grande piété; nous avons eu soin de faire rendre des louanges et célébrer des actions de grâces à la divine

Majesté : la réussite de ce concile nous donnant, en effet, une espérance très grande et presque certaine que de jour en jour l'Église tirera un profit toujours plus grand de ses décrets et de ses ordonnances.

Cependant le saint concile, mû par son respect envers le Siège apostolique et suivant en cela les traces des anciens conciles, nous a demandé confirmation de tous ses décrets, faits au temps de nos prédécesseurs ou sous notre pontificat, et cela par un décret rédigé en session publique. Nous avons été informé de cette demande du concile, d'abord par les lettres de nos légats, ensuite, depuis leur retour, par le rapport fidèle qu'ils nous ont fait des intentions du saint concile. Après mûre délibération à ce sujet avec nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine et après avoir, avant toutes choses, invoqué l'assistance du Saint-Esprit et ayant reconnu que tous ces décrets sont catholiques, utiles et salutaires au peuple chrétien : à la gloire de Dieu tout-puissant, et de l'avis et du consentement de nos dits frères, dans notre consistoire secret, nous avons de l'autorité apostolique confirmé aujourd'hui ces décrets, tous et chacun, et ordonné qu'ils soient reçus et observés par tous les fidèles, comme par la teneur des présentes lettres, pour que tous en aient une parfaite connaissance, nous les confirmons et ordonnons qu'ils soient observés.

En vertu de la sainte obéissance et sous les peines établies par les saints canons et d'autres peines plus graves encore, y compris la privation (de la charge), que nous nous jugerions à propos de décerner, nous mandons à tous nos vénérables frères et à chacun d'eux, patriarches, archevêques, évêques et tous autres prélats de l'Église, de quelque condition, grade, ordre et dignité qu'ils soient, même s'ils sont honorés de la dignité cardinalice, qu'ils aient à observer exactement les dits décrets et statuts dans leurs églises, villes et diocèses, en jugement ou en dehors du jugement, et de les faire observer inviolablement, chacun par ses sujets, en tout ce qui pourra les concerner, contraignant les rebelles et les contumaces par sentences, censures et autres peines ecclésiastiques, même celles contenues dans ces décrets, sans égard pour les appels et demandant même, si besoin en est, le secours du bras séculier.

Nous avertissons également et nous conjurons par les entrailles de la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre très cher fils, l'empereur élu et tous les autres, rois, républiques et princes de la chrétienté qu'avec la même piété qui leur a fait être présents au concile par leurs ambassadeurs, avec la même piété et un zèle égal, pour la cause de l'honneur de Dieu et du salut de leurs peuples, par respect pour le Saint-Siège et pour le saint concile, ils veuillent bien appuyer de leur secours et de leur faveur les prélats qui pourraient en avoir besoin pour faire observer et exécuter ces décrets du concile et qu'ils veuillent bien aussi non seulement empêcher, mais proscrire absolument dans les régions soumises à leur autorité, les opinions contraires à la saine et salutaire doctrine du concile.

En outre, pour éviter tout désordre et confusion qui pourraient naître, s'il était permis à chacun de mettre à jour des commentaires et des interprétations, telles qu'ils lui plairaient, sur les décrets du concile, nous défendons, par l'autorité apostolique, à tous, tant personnes ecclésiastiques de quelque ordre, condition et grade soient-elles, que laïques, de quelque honneur et de quelque puissance soient-elles revêtues, aux prélats, sous peine d'interdit de l'entrée de l'Église, et à tous les autres quels qu'ils soient, sous peine d'excommunication encourue par là-même, de publier, sans notre autorité, commentaires, gloses, annotations, remarques, ni généralement aucune sorte d'interprétation sur les décrets du dit concile, ni autre chose à quelque titre que ce soit, même sous prétexte de donner plus de force aux dits décrets, d'en favoriser l'exécution ou sous quelque autre couleur que ce soit. Si quelque point paraît obscur à quelqu'un, soit dans les termes, soit dans le sens des ordonnances et qui lui semble demander quelque interprétation ou décision; qu'on monte au lieu que le Seigneur a choisi, c'est-à-dire au Siège apostolique, à qui tous les fidèles doivent demander leur instruction et dont le saint concile lui-même a reconnu avec tant de respect l'autorité. Si donc, au sujet des dits décrets, il s'élève quelque difficulté, si quelque question doit être résolue, nous nous en réservons l'éclaircissement et la décision, ainsi que le saint concile l'a lui-même ordonné. Nous sommes prêt, comme il nous en a fait confiance, de pourvoir aux besoins de toutes les provinces en la manière qui nous paraîtra le plus convenable. Nous déclarons nul et de nul effet tout ce qui pourrait être entrepris contre la teneur des présentes, par qui que ce soit, par quelque autorité que ce puisse être, sciemment ou par ignorance.

Afin qu'elles puissent venir à la connaissance de tout le monde et que personne ne puisse alléguer l'ignorance comme excuse; nous voulons et ordonnons que dans l'église du Prince des apôtres au Vatican et dans celle de Saint-Jean de Latran, au temps où le peuple a l'habitude de s'assembler pour y assister aux messes solennelles, ces lettres soient lues publiquement et à haute voix par des huissiers de notre cour. Après lecture faite, elles seront affichées aux portes des dites églises, à celles de la Chancellerie apostolique et au lieu ordinaire du Champ de Flore *(Campo di fiori)* et que là elles soient laissées quelque temps, afin qu'elles puissent être connues de tous. Quand elles seront enlevées, on y laissera, comme de coutume, des copies; mais elles seront données à l'impression dans la sainte ville de Rome, afin qu'elles puissent plus commodément être portées par toutes les provinces et tous les royaumes de la chrétienté. Nous enjoignons et ordonnons qu'aux copies écrites ou signées de la main d'un notaire public et marquées du sceau de quelque personne constituée en dignité dans l'Église, il soit ajouté foi sans hésitation aucune.

Que nul ne soit donc assez hardi, etc...

Et si quelqu'un ose, etc...

Donné à Rome, près Saint-Pierre, l'an 1563 de l'Incarnation du Seigneur, le 7 des calendes de février (26 janvier 1564), de notre pontificat la cinquième année.

Moi, Pie, évêque de l'Église catholique.

(Suivent, après le sceau pontifical, les signatures des cardinaux présents au consistoire [1].)

III. Profession de foi imposée par Pie IV (Bulle *Injunctum Nobis*, 13 nov. 1564.)

Ego N., firma fide credo et profiteor omnia et singula, quæ continentur in Symbolo fidei, quo sancta romana Ecclesia utitur, videlicet :

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem cæli et terræ, visibilium omnium et invisibilium; et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cælis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in cælum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis; et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui lo-

Moi, N., je crois d'une foi ferme et je confesse tous et chacun des articles qui sont contenus dans le Symbole de la foi, dont se sert l'Église romaine, savoir :

Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, et né du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites, qui, pour l'amour de nous, hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, et, par la vertu du Saint-Esprit, a pris chair de la vierge Marie et s'est fait homme; qui a été aussi crucifié pour nous, sous Ponce-Pilate, a souffert et a été enseveli; qui est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, et est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, et viendra une seconde fois avec gloire juger les vivants et les morts, et duquel le règne n'aura pas de fin.

(Je crois) au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, qui procède du

1. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1152-1155.

cutus est per prophetas; et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi sæculi. Amen.

Père et du Fils; qui, avec le Père et le Fils, est conjointement adoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes; (je crois) l'Église (qui est) une, sainte, catholique et apostolique. Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés et j'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. Ainsi soit-il.

Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem Ecclesiæ observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

Je reçois et j'embrasse fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques et les autres observations et constitutions de la même Église. De même, j'admets la sainte Écriture, selon le sens qu'a tenu et que tient la sainte Mère Église, à qui il appartient de juger du véritable sens et de la véritable interprétation des saintes Écritures, et je ne l'entendrai et ne l'interpréterai jamais autrement que suivant le consentement unanime des Pères.

Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novæ Legis a Jesu Christo Domino nostro instituta atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria, scilicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, pænitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in supradictorum omnium sacramentorum sollemni administratione recipio et admitto. Omnia et singula, quæ de peccato originali et de justificatione in sacrosancta Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio.

Je confesse aussi qu'il y a proprement et véritablement sept sacrements de la nouvelle Loi, institués par Jésus-Christ Notre-Seigneur, et pour le salut du genre humain, quoiqu'ils ne soient pas tous nécessaires à chacun, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, qui confèrent tous la grâce et entre lesquels le baptême, la confirmation et l'ordre ne peuvent être réitérés sans sacrilège. Je reçois aussi et j'admets les rites de l'Église catholique, reçus et approuvés dans l'administration solennelle des dits sacrements. Je reçois et j'embrasse tous et chacun des points qui ont été définis et proposés dans le saint concile de Trente touchant le péché originel et la justification.

Profiteor pariter in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo Eucharistiæ sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, fierique conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, quam conversionem catholica Ecclesia transsubstantiationem appellat. Fateor etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi.

Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari; similiter et sanctos una cum Christo regnantes venerandos atque invocandos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmiter assero, imagines Christi et Deiparæ semper Virginis, necnon aliorum Sanctorum, habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam; indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo.

Sanctam, catholicam et apostolicam romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; romanoque pontifici, beati

Je confesse pareillement que, dans la messe, est offert à Dieu le véritable sacrifice, propre et propitiatoire, pour les vivants et pour les défunts, et que dans le très saint sacrement de l'eucharistie est véritablement, réellement et substantiellement, le corps et le sang, ensemble avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'il se fait une conversion de toute la substance du pain en son corps et de toute la substance du vin en son sang et cette conversion, l'Église catholique l'appelle transsubstantiation. Je confesse aussi que sous l'une ou l'autre espèce seulement Jésus-Christ tout entier et le véritable sacrement est reçu.

Je tiens avec fermeté qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont détenues sont aidées par les suffrages des fidèles; et pareillement que les saints qui règnent avec Jésus-Christ doivent être honorés et invoqués et qu'ils offrent leurs prières à Dieu pour nous et que leurs reliques doivent être vénérées. J'affirme fermement que les images du Christ et de la Mère de Dieu toujours vierge non moins que des autres saints doivent être gardées et retenues et qu'il leur faut rendre l'honneur et la vénération convenables. J'affirme aussi que le pouvoir (d'accorder) des indulgences a été laissé par Jésus-Christ dans l'Église et que leur usage est très salutaire au peuple chrétien.

Je reconnais l'Église romaine, catholique et apostolique, pour la mère et la maîtresse de toutes les Églises. Et je promets et je jure une

Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.

Cetera item omnia a sacris canonibus et œcumenicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita ac declarata indubitanter repicio atque profiteor; simulque contraria omnia, atque hæreses quascumque ab Ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo.

Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in præsenti sponte profiteor et veraciter teneo, eamdem integram et immaculatam usque ad extremum vitæ spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri atque a meis subditis vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et prædicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac juro : sic me Deus adjuvet, et hæc sancta Dei evangelia [1].

véritable obéissance au pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, et successeur de saint Pierre, prince des apôtres.

Je reçois et je professe sans aucun doute tout ce qui a été transmis, défini et proposé par les saints canons, et par les conciles œcuméniques et principalement par le saint et sacré concile de Trente. Pareillement aussi, je condamne, rejette et anathématise toutes les choses contraires et toutes les hérésies sans exception condamnées, rejetées et anathématisées par l'Église.

Cette foi véritable et catholique, hors de laquelle personne ne peut être sauvé, que je professe présentement de mon plein gré et que je tiens véritablement, Je N..., promets, m'engage et jure de la tenir et de la confesser, avec le secours de Dieu, intégrale et sans tache, jusqu'à mon dernier soupir; et, autant qu'il sera en moi, je veillerai à ce qu'elle soit gardée, enseignée et prêchée, par ceux qui dépendront de moi et par ceux dont, en vertu de ma fonction, j'aurai la charge. Qu'ainsi Dieu me soit en aide et ces saints évangiles.

1. Denz.-Bannw., n. 994-1000. — On sait qu'à la profession de foi de Pie IV, la S. C. du Concile a fait (décret du 20 janvier 1877) deux additions concernant le concile du Vatican et la primauté et l'infaillibilité du pontife romain (Denz.-Bannw., n. 1000, note 1). A la profession de foi, ainsi complétée, Pie X a ajouté le serment antimoderniste, Denz.-Bannw., n. 2145 sq.

1938. - Imprimé en France. — Imp. LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boul. Raspail, PARIS-VI.

